المعهد الفرنسي للشرق الأوسط

شرح المشاهد القدسية

لتكميل دائرة الختم الموصوف بالولاية المحمدية

محمد بن العربي

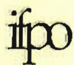
لستّ عجم بنت النفيس بن أبي القاسم بن طُرَز البغدادية

دام نفعها

(كانت حيّة سنة ٦٨٦ هـ)

تحقيق وتقديم

بكري علاء الدين   سعاد الحكيم



المديرية العامة للتعاون الدولي والتنمية في وزارة الخارجية
المركز الوطني للبحث العلمي، الوحدة FRE 2550



قسم الدراسات العربية

طبع هذا الكتاب بدعم من المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية بباريس

دمشق
٢٠٠٤

INSTITUT FRANÇAIS DU PROCHE-ORIENT

ŠARḤ AL-MAŠĀHID AL-QUDSIYYA
LI-TAKMĪL DĀ'IRAT AL-ḪATM AL-MAWṢŪF BI-L-WALĀYA AL-MUḤAMMADIYYA

MUḤAMMAD IBN AL-'ARABĪ

li-sitt 'Ağam Bint al-Nafīs ibn al-Qāsim ibn Ṭuraz al-Baġdādiyya

Présentation et édition par

Bakri Aladdin Souad Hakim



DGCID (MAE) - CNRS (FRE 2550)



Direction scientifique des études médiévales, modernes et arabes

Ouvrage publié avec le soutien de l'Institut national des langues et civilisations orientales

DAMAS
2004

شرح المشاهد القدسية

لتكميل دائرة الختم الموصوف بالولاية المحمدية

محمد بن العربي

المعهد الفرنسي للشرق الأوسط
المديرية العامة للتعاون الدولي والتنمية في وزارة الخارجية الفرنسية
المعهد الوطني للبحث العلمي - الوحدة FRE 2550

فرع الدراسات العربية
ص ب ٣٤٤ دمشق، سورية

هاتف : ٣٣٣٠٢١٤ (١١ ٩٦٣) - فاكس : ٣٣٢٧٨٨٧(١١ ٩٦٣)
Internet : www.ifporient.org
e-mail : diffusion@ifporient.org

أخرج هذا الكتاب
في قسم المطبوعات في المعهد الفرنسي للشرق الأوسط
قسم الدراسات العربية
وتمت طباعته في مطابع ألف باء الأديب

(طُبع في سورية، كانون الأول ٢٠٠٤)

PIFD 213
ISBN 2-901315-93-3



شرح المشاهد القدسية

لتكميل دائرة الختم الموصوف بالولاية المحمدية

محمد بن العربي

لستّ عجم بنت النفيس بن أبي القاسم بن طُرُز البغدادية

دام نفعها

(كانت حيّة سنة ٦٨٦ هـ)

تحقيق وتقديم

بكري علاء الدين سعاد الحكيم

ifpo



طبع هذا الكتاب بدعم من المعهد الوطني للغات والحضارات الشرقية بباريس

دمشق

٢٠٠٤

الفهرس العام

الإهداء إلى عثمان يحيى،

تقديراً لجهوده في نشر وتوثيق تراث ابن عربي ومدرسته.



المقدمة

«لا تسبقك الإناث إلى الحق فينلن
منك ذكوريتك وتنال أنوثيتهن»
ابن عربي، كتاب الشاهد

من هي ست عجم ؟

١ - شخصية ست عجم بنت النفيس بن طرز البغدادية وزوجها

لم نعثر على معلومات عن حياة ست عجم[١] في المراجع التاريخية، وكل ما نعرفه عنها وجدناه في كتابها **شرح المشاهد** لابن عربي الذي نحققه هنا، وكتاب آخر لها عنوانه **كشف الكنوز**. والمعلومات مكررة تقريباً في الكتابين، إلا أنها أكثر دقة في **كشف الكنوز** فيما يخص زوجها، وفيما يتعلق بأميتها : فهي تقول فيه : « وحيث علم الله أنني امرأة عامية أمية بريئة عن التصرف في كل ما ينطلق عليه اسم « العلم الظاهر » ، حتى عن الكتابة وما ترقمه الأقلام. فهيأ لي صاحباً عارفاً بأحكام الخط ومعانيه وما يصاغ منه وسيلة إلى المعاني التي تتضمن كل ما ينطلق عليه اسم العلم ظاهراً وباطناً، عالماً بالأحكام والعلل وآلات الافتقار [كذا] الصادرة عن العلم وجعله مع النسب صاحباً حاكماً عليّ، قيوماً بلفظة الذكورة على الإناث قريناً مصاحباً شرعياً . . . فعندما يلقي الله تعالى في قلبي شيئاً من العبارة والفيض أستنجد به استنجاد مخاللة وأدعوه إلى إثبات ما يرد . . . وهو محمد ابن خالتي وربّ بيتي » (مخطوط استنبول، السليمانية، **كشف الأسرار**، أيا صوفيا ٢٠٢٠ ق ٢ب). ونجدها تكرر المعلومات نفسها تقريباً في شرحها للمشاهد حين تتعرض

١ . الألقاب النسائية التي تبدأ بكلمة « ست » كانت عديدة منها « ست العجم » ، « ست الملك » « ست الشام » ، « ست العرب » ، وقد انتشرت في المشرق الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري. فزوجة الحافظ المشهور أبي طاهر السِّلفي كانت تسمى « ست الأهل » ر. حسن عبد الحميد صالح : **الحافظ أبو طاهر السلفي**، بيروت ١٩٧٧ ، ص ٢٧ . كما يمكن مراجعة **أعلام النساء** لعمر كحالة تحت هذه الكلمة، دمشق ١٩٥٨ جـ٢ ، ص ١٥٠ وما بعدها.

إلى تصحيح كلمة وردت في مخطوط **مشاهد الأسرار** لابن عربي والذي استخدمته أثناء شرحها له. وقد كتبها الناسخ «المطّلع» بالتشديد، وتقترح قراءتها «المطلع» بدون شدة. وتعقب على ذلك قائلة : «وأنا لا أعرف الكتابة ولا الخط، ولا كيفية التشديد. لكن العالم العارف بأحكام التشديد والتخفيف وجمعية العلوم وما يتضمنه من المعاني هو صاحبي محمد ابن خالتي والحاكم عليّ، عرفني بما في هذه النسخة من أحكام الخط وعلاماته، لأنه قيوم بهذه العلوم كلها وما تتضمنه من اللغات والفصاحة والعبارات المختلفة وأنا أكِل جزاءه إلى الله تعالى.» (ص ٢٨٩).

من هو هذا الزوج الذي وضع نفسه في خدمة زوجته ووظف قلمه وخبرته العلمية لتسجيل دقائق تجربتها الصوفية؟ إننا لا نعرف عنه سوى أنه ربٌّ بيتها وابن خالتها، وقد ورد اسمه كاملاً في شرح المشاهد لها : محمد بن محمد بن الخطيب. ولكننا لم نعثر له حتى الآن على ترجمة قد تساعدنا على معرفته بشكل أفضل.

٢- ست عجم وزوجها وشيخهما

ثمة معلومة أخرى تفيدنا بأن لسِت عجم ولزوجها محمد بن الخطيب هذا شيخاً مشتركاً هوَ فخر الدين إسماعيل بن عز القضاة (ص ١٣٣). ما نعرفه عنه بحسب رواية ست عجم نفسها (ص١٣٣) أنه صديق للقاضي محيي الدين يحيى بن محمد ابن الزكي القرشي (ت. ٦٦٨هـ)[٢] تلميذ ابن عربي (٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م).

وأن أستاذها كان حياً عند كتابتها لشرح المشاهد، فهي تعقب إثر ذكرها له قائلة : «كثّر الله فوائده.»

وتفيدنا المصادر التاريخية [٣] بأن فخر الدين، أبو الفداء (أبو الطاهر)، إسماعيل بن علي بن محمد بن عبد الواحد بن أبي اليُمْن بن عز القضاة الدمشقي، ولد في

---

٢. راجع حول ابن الزكي كلود عداس، ابن عربي، باريس ١٩٨٩ ص ٣٠٠-٣٠٢.
Claude Addas, *Ibn 'Arabī*, Paris 1989, p. 300-302

وحول عائلة ابن الزكي راجع :
L. Pouzet, « Les Maghrébins à Damas au VII^e/XIII^e siècle », BEO, (Damas) 1975.

٣. اعتمدنا في تلخيص ترجمة شيخ ست عجم : فخر الدين بن عز القضاة على كتاب الذهبي، **تاريخ الإسلام**، (حوادث ٦٦١-٦٩٠)، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت =

دمشق سنة ٦٣٠هـ. وتوفي فيها بمنزل أخيه ليلة الأربعاء ٢١ رمضان ٦٨٩هـ. (٢٧ / ٩ / ١٢٩٠م). ويجمع الذين ترجموا له على اعتباره نموذجاً للزهد والتواضع والتقلل من الدنيا وإقباله على شأنه ومحافظته على الصلوات في أوقاتها. ويبدو أن سلوك الطريق الصوفي بعد مطالعة مؤلفات ابن عربي هو الذي دفعه إلى تبني « الفقر » بكل معنى الكلمة حيث إنه مات لا يملك شيئاً من متاع الدنيا.

أما عن علاقته بمدرسة ابن عربي فإنه اكتشفه فيما يبدو في القاهرة على يد أحد أتباع ابن عربي وهو محيي الدين ابن سراقة الذي توفي في القاهرة سنة ٦٦٢هـ. وتابع اتصاله بممثلي هذه المدرسة في دمشق وعلى رأسهم محيي الدين ابن الزكي (دمشق ٦٦٨هـ) كما تذكر ست عجم. وبحسب الذهبي، فقد بدأ فخر الدين بن عز القضاة حياته في دمشق شاعراً وموظفاً. ويقول في **تاريخ الإسلام**: إنه « كان كاتباً، أديباً، شاعراً، خدم في الجهات، وتزهد بعد ذلك ». وقد دخل في بدايته بدمشق في جملة الشعراء على الملك الأيوبي الناصر (صلاح الدين، أبو المظفر يوسف، الذي ولد بحلب في ١٩ رمضان ٦٢٧هـ/ ١ آب ١٢٣٠م، وقتله هولاكو سنة ٦٥٩هـ/ ١٢٦١م). وقد ندب أعوان هولاكو الشيخ فخر الدين بن عز القضاة، بعد دخول التتار إلى دمشق، للعمل في القاهرة.

وفي القاهرة « اجتمع بالشيخ محيي الدين ابن سُراقة » (محمد بن محمد بن إبراهيم بن الحسين بن سُراقة، أبو بكر، الأنصاري الأندلسي الشاطبي، شاطبة ٥٩٢هـ – القاهرة ٦٦٢هـ). وقبل رحيل ابن سُراقة إلى القاهرة كان مقيماً بحلب، وفيها سمع **الفتوحات المكية** على ابن سودكين سنة ٦٣٩هـ [٤]، ثم مرّ بدمشق. وفي القاهرة ولي ابن سراقة مشيخة دار الحديث الكاملية.

٢٠٠٠، المجلد ٥١، ص ٣٦١–٣٦٦. وفي الحاشية رقم (٥) من هذه الترجمة (ص ٣٦١)، قائمة بالمراجع الأخرى. يمكن أن نضيف إليها ترجمة السخاوي له في **القول المنبي**، مخطوط برلين ٢٨٤٩ (Spr.790) ق ١٠٣، وهي تلخيص لما ورد في كتاب الذهبي. كذلك يجب الرجوع إلى ترجمته لدى ابن كثير، **البداية والنهاية**، بيروت ١٩٦٦، جـ ١٣، ص ٣١٨.

٤. ر. عثمان يحيى، تاريخ مؤلفات ابن عربي وتصنيفها، سماعات الفتوحات المكية.

(O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*, Damas, IFEAD, 1964)

وقد نصح ابن سراقة الشيخ فخر الدين بن عز القضاة بمطالعة تصانيف ابن عربي. وحين رجع إلى دمشق لزم العبادة، وأقبل على كتب الشيخ الأكبر «فنسخها وتلذذ بها». (ر. الذهبي، **تاريخ الإسلام**. كذلك يقول ابن كثير في **البداية والنهاية**: إن ابن عز القضاة كان ينسخ من كلام ابن عربي ورقتين كل يوم).

ولما عاد ابن عز القضاة إلى دمشق (على الأغلب قبل سنة ٦٦٨هـ. وهو تاريخ وفاة القاضي يحيى ابن الزكي)، أقام صداقة مع شخص آخر يعتبر من أهم أصدقاء ابن عربي وهو القاضي محيي الدين يحيى ابن الزكي، وتنقل لنا ست عجم ما سمعه شيخها من القاضي بصدد أفكار لابن عربي غير مقيدة في مؤلفاته. (ر. ص ١٣٣). والواضح من ترجمة فخر الدين بن عز القضاة أنه قضى ما بين ٦٦٨هـ وسنة وفاته ٦٨٩هـ في دمشق ينسخ مؤلفات ابن عربي، ويؤدي الصلاة بأوقاتها في الجامع الأموي، خلف الأئمة الأربعة كما يقول ابن كثير. وقد صُلي عليه يوم وفاته في الجامع نفسه ودفن في تربة آل الزكي إلى جانب ابن عربي، في سفح قاسيون بعد نصف قرن من وفاة الأخير.

المعلومات التي وصلتنا من المراجع التاريخية (وبخاصة **تاريخ الإسلام** للذهبي) تطلعنا على علاقة بين شيخ ست عجم وابن سُراقة أحد أتباع ابن عربي الذين عايشوه، كما نفهم من هذه المراجع ومن القصة التي روتها ست عجم في شرحها للمشاهد، بأن شيخها ارتبط بصداقة مع أشد الأصدقاء المقربين من ابن عربي: القاضي ابن الزكي. (والثلاثة يحملون اللقب نفسه «محيي الدين»، أي ابن الزكي، وابن سُراقة وابن عربي نفسه).

لا تقدم لنا هذه المراجع أي معلومات عن مؤلفات ممكنة لفخر الدين ابن عز القضاة، والصلة الوحيدة التي كانت تربطه بمذهب ابن عربي هو أنه كان ينسخ مؤلفاته. ومن هنا نفهم مبررات الحكم الذي يطلقه الذهبي على ابن عز القضاة، وفيه يَفْتَرِضُ بأن ابن عز القضاة «لم يقف على حقيقة مذهبه، بل كان ينتفع بظاهر كلامه». ولما كان ابن عز القضاة مهتماً بالحديث النبوي وكان ينسخ منه ورقتين كل يوم (كما نسخ أهم مراجع الكتب الحديثية وهو كتاب «جامع الأصول» (ر. الذهبي **تاريخ الإسلام**)، فإن الذهبي يشير إلى تعظيم ابن تيمية لابن عز القضاة إلى أن اكتشف أن له بيتاً من الشعر يوحي بـ«الاتحاد». وما كان من الذهبي إلا أن

ذكّر استاذه ابن تيمية أن البيت المذكور مستوحى من حديث قدسي، هو حديث «قرب النوافل». ثم يضيف الذهبي بأن ابن تيمية ركز على «سياق الحديث» لنفي آراء ابن عز القضاة. إلا أن الذهبي لا يتفق هنا مع أستاذه في فهم الحديث، وكأننا نستشف من الذهبي بأنه كان يريد أن يجد مخرجاً لصدق ابن عز القضاة مؤكداً على أنه لم يصدر عنه ألفاظ أو «جَهْرمة» (مجاهرة مع التحدي) أو «جُهُورة» كتلك التي نجدها لدى «الاتحادية».

إننا هنا أمام حالة فريدة: أحد أتباع ابن عربي (الذين جمعوا بين التصوف وعلم الحديث) ينال احترام وإعجاب تلاميذ ابن تيمية المقربين كالذهبي؛ وبدرجة أدنى نسبياً ابن كثير. ذلك أن الأخير كان يتعجب هو نفسه من «حسن الظن» الذي كان يتمتع به ابن عز القضاة في دمشق على الرغم من أنه كان ينسخ كل يوم ورقتين من كتب ابن عربي!

تبقى هنالك عدة أسئلة: أين كان يجتمع محمدابن الخطيب وزوجته ست عجم شارحة المشاهد، بشيخهما فخر الدين ابن عز القضاة؟ هل كانا يزورانه، أحدهما أو كلاهما، في دمشق؟ هل سافر هو إلى بغداد للالتقاء بهما؟ (لا تشير المصادر التاريخية إلى أنه سافر إلى بغداد!) لا نملك حتى الآن أي إجابة على هذين السؤالين. والمعلومة التي يقدمها لنا ناسخ مخطوط آيا صوفيا ٢٠٢٠، علي المرغيناني، تفيد بأن نسخ المخطوط قد تم في الخانقاه (المدرسة) السُمَيْساطة لصيق الأموي، وذلك بالقرب من مكان إقامة شيخ ست عجم ابن عز القضاة، وأن النسخ تم في أواخر حياة هذا الشيخ؛ ولكننا لا نعرف شيئاً عن علاقته بالناسخ؛ وبالتالي فإن أثر هذا الشيخ على مؤلفة شرح المشاهد يظل حتى الآن غامضاً.

وأخيراً فإن أهم ما يمكن التركيز عليه هو أن صلة ست عجم بابن عربي، هي صلة روحية مباشرة وشخصية (كما تذكر هي في المقدمة). ولكننا بالإضافة إلى هذا اللقاء في «عالم المثال» (والذي يذكرنا بلقاءات ابن عربي مع الصوفية الذين سبقوه، في كتابه «التجليات الإلهية»)، فإننا نستطيع أن نجد شجرة نسب بينها وبين الشيخ الأكبر تمر عبر شخصين عاصراه واجتمعا به: ابن سُراقة (محيي الدين) وابن الزكي (محيي الدين).

ولكن السؤال الأهم الذي يطرح نفسه هو : كيف يمكن لهذه الصوفية الفريدة أن تشكل حلقة في سلسلة من المشايخ الصوفية وهي أمية ما كان في مكنتها أن تترك لنا سطراً واحداً مكتوباً لولا مساعدة زوجها الذي قد تكون ثقافته فقهية بحسب لقبه « الخطيب » مع ميول صوفية . إلا أن وجود شيخ صوفي مشترك لهما يزيد في التقريب بينهما لإنجاز مثل هذا التعاون الفريد من نوعه في تاريخ التراث العربي الإسلامي ، ولا يمكننا إلا أن نزداد إعجاباً بذكائها وقدرتها على تطوير مذهب صوفي معقد مثل مذهب وحدة الوجود بالاعتماد فقط على « الثقافة الشفوية » ، والتسلح بقوة الذاكرة ، وهما أمران امتاز بهما المحدِّثون أكثر من الصوفية .

٣- ست عجم وابن عربي

الأمر الأكثر إدهاشاً هو ما تسوقه ست عجم عن علاقتها بابن عربي (٦٣٨هـ/ ١٢٤٠م) . فهي وإن كانت قد تلقت ثقافة شفوية في التصوف الدائر في فلك الشيخ الأكبر ، فإنها تحدثنا عن لقاء روحي جرى بينها وبينه بعد وفاته بما يقرب من نصف قرن (وذلك بالاعتماد على تاريخ تأليفها لشرح المشاهد سنة ٦٨٦هـ) . وتحدثنا بأنها رأته بحضرة جماعة من الأولياء وأنها سألته الاستمداد من سيرة « الولاية » ، والتوقيف على صورة « التسليك » . وقد طلب إليها ابن عربي بالمقابل في نهاية هذه الرؤيا أن تشرح له كتاب **المشاهد** وتفتح استغلاقه « لأنه من غوامض الكتب المشكلة » (ص٦) . ثم تؤكد في آخر شرحها للمشاهد بأنها « اجترأت على فتح مغاليقها » . وأنها لم تُخْفِ من معانيها سوى معنًى واحداً ، وهو لِمِّيَّة وضعها على هذا المنهج . وأنها فعلت ذلك تمشياً مع مقصد ابن عربي . ثم تضيف : « وأنا امرأة عامية أمية خالية من كل العلوم ، خلا العلم بالله تعالى . ولم أصبه بتعلم ولا بقراءة من الكتب ولا من عارف موفق ، لكنه وهب من الله تعالى ، أخرجني من الجهل إلى العلم في ليلة واحدة ، ووصفني به وصف تقمص بعد العراء عن كل ما يطلق عليه اسم العلم واللغات التي يفتقر إليها الشراح والمصنفون ، لكنني عربية الأصل » (ص٤١٠) .

---

٥ . ر . الحاشية رقم ١ .

تؤكد ست عجم تفردها بفهم مشاهد ابن عربي، وقد كتبت تقول : « ونحن نعلم مقصوده بهذا ما هو، دون غيرنا من الناظرين في هذا الكتاب والمدعين حلَّه افتراءً» (ص ٢٥٠). ولسنا ندري إن كانت قد اطلعت على شرح ابن سودكين[٥] للمشاهد من قبلها، وإلا فمن هم الذين ادعوا حلَّه افتراءً ؟ هل يمكن أنها كانت تقصد بهم صوفية عصرها؟

على الرغم من أوصاف المديح التي تجود بها ست عجم على ابن عربي مثل الكامل والقطب أو « اسم الله الأعظم في الوجود » (ص٢٣٧) فإنها لا تتخلى عن النظرة النقدية في بعض المواضع من شرحها، فهي تقارن معرفتها بمعرفته فتقول مثلاً : « نحن نطقنا من جهة الحقيقة، وهذا الشاهد نطق من جهة الظاهر » (ص٣٦١) فتضع نفسها في مرتبة أعلى منه، ثم تخفف من حكمها معقبة : « و... لا يخفى عنه ما أردناه من الحقيقة. » إلا أنها بشكل عام تظل وفية لتعاليم ابن عربي وتعترف بأنه برز في وجودها لمساعدتها على « تحقيق الخلافة المختصة بالكامل » (ص٢٥٧).

من خلال هذه اللمحات السريعة عن شخصية ست عجم نكتشف بأنها تحاول أن تكون مستقلة عن شيخها، وهي لا تتورع عن إبداء آرائها بصراحة تجاه أفكاره (ر.ص٢٢٢, ٢٥٠) وإن استخدامها المتكرر في التعبير عن وجهة نظرها للضمائر « أنا» و« نحن» و« لي» أو « إننا» يؤكد هذه النزعة إلى التميز والاستقلال. فهي تلحّ على هذا التفرد من بين البشر بهذا القول : « إننا اختصصنا بالخلافة والمقابلة والمماثلة والاقتسام والاتصاف دون غيرنا من العباد... مع أننا حققنا ما أتت به الرسل». (ص٢٧٢).

٤-مؤلفاتها

إضافةً إلى **شرح المشاهد** الذي نقدمه هنا، والذي ذكرت فيه ست عجم مؤلفاً سابقاً لها بعنوان **كتاب الختم** ما يقرب من عشرين مرة[٦] (ويبدو من هذا العنوان أنها متأثرة بفكرة « خاتم الأولياء» عند ابن عربي) فإنها ألفت كتاباً ثالثاً،

٦. انظر الصفحات ٥٧، ٦٦، ٦٨، ٧٠، ١١٩، ١٥٦، ١٧٢، ١٩٨، ٢٠٦، ٢١٥، ٢٣٧، ٢٧٠، ٢٨٧، ٣١٦، ٣٦١، ٢٦٣، ٣٦٦، ٣٧٨.

وقد وصل إلينا ناقصاً في مخطوطتين من مكتبة السليمانية باستنبول وهما : أياصوفيا ٢٠١٩ و ٢٠٢٠ . وهو بعنوان **كشف الكنوز** (تراجع صور عنه في آخر هذه المقدمة) . وقد ذكرت فيه كتابها هذا وهو **شرح المشاهد** . **وكشف الكنوز** مقسم إلى أربعة عشر فصلاً كما قَسَّم ابن عربي كتاب **المشاهد** إلى أربعة عشر مشهداً .

٥- تجربتها الصوفية

نتبين من خلال شرح المشاهد وكتابها « كشف الكنوز » بأن لها تجربة صوفية متميزة . فهي أولاً من « أهل الجذب » كما هو الحال بالنسبة لابن عربي وكثير من الصوفية الذين اختارهم الله لهذا الطريق دونما عزم مسبق على الانخراط فيه بحسب أقوالهم . (خ . أياصوفيا ٢٠٢٠ ، ق ٥ أ-ب) . وهي تعدُّ نفسها كذلك من أهل « الوراثة » فتقول : « لولا الوراثة والوهب لما كنا قادرين على حل هذا الكتاب ، ونركب نهج من تقدم من الأولياء ، كصاحب هذا الكتاب (ابن عربي) ومن ماثله » (ص ٨٥) .

أما « المشاهدات » التي تتحدث عنها فإنها تُشبه أو تفوق في بعض الأحيان مشاهد ابن عربي نفسه كما رأينا في علاقتها به . فهي تقول : « ومثل هذا شهدته في مشهد أثبته في كتاب الختم . . . قال [الله] لي من جملة الخطاب : « أنا العالم ، وليس العالم أنا » (ص ٢٧٠) . أو تقول متحدثة عن تجارب أخرى : « أنا ممن حصل له هذا الخطاب في عدة مشاهد » (ص ٢٤٥) . أو « كثيراً ما يحصل لنا مثل هذا الشهود » (ص ٣٥٦) .

إن أكثر ما يثير الإعجاب في شخصية ست عجم هو الطريقة النقدية التي تعالج بها صوفية عصرها . فإلى جانب نقدها لبعض الصوفية وأتباع الطرق بقولها : « من أصحاب الدلوق (لباس الفرو) ولباس الصوف وأصحاب المرقعات وغيرهم » (ص ٢٧٠) ، فإنها تدخل في حوار غير مباشر مع صوفي من مدرسة ابن عربي لا تذكر لنا اسمه ولكنها تصفه بأنه من تلاميذ الشيخ سعد الدين الحموي (٦٥٠ هـ / ١٢٥٢ م) (ابن حمويه)[٧] وقد قال هذا التلميذ حاكياً عن استاذه : « إن الله تعالى

---

٧ . سعد الدين بن المؤيد بن محمد بن حمويه الجويني فقد سكن سفح قاسيون بدمشق وكان من أتباع ابن عربي بعد أن تتلمذ على نجم الدين الكبرى ، ثم عاد إلى خراسان وتوفي فيها سنة =

خلق آدم على صورة الأحدية وخلق حواء على صورة الواحدية» وتعقب ست عجم: «وقد ورد السؤال على لسان صاحبي محمد ابن خالتي» (ص ٣٥٤). والحوار إذن بينها وبين سعد الدين حمويه يمر من خلال تلميذ ابن حمويه وزوجها الذي نقل إليها رأي هذا الصوفي من أتباع ابن عربي. وهي تجيب قائلة: «لما سمعت السؤال لحظت منه العكس» وبحسب رأيها: «يجب أن يكون آدم مخلوقاً على صورة الواحدية وحواء على صورة الأحدية» ثم تؤكد بأن مرتبة الأنثى هي أكثر تناسباً مع الأحدية التي تعتبرها من أسماء الإطلاق، وهي أعلى مرتبة بحسب مذهب ابن عربيٍ من الواحدية التي تتناسب أكثر مع أسماء التقييد. وتقدم على ذلك دليلاً فريداً من ابتكارها في قولها: «كان الله قد ظهر آن خلقها بصفة الأحدية... لأجل اشتراك الاسمين في الأنوثة. لأن الذات مؤنثة، وحواء انثى» (ص ٣٥٥).

ثم تعقب بعد عرضها هذا بتقديم رأي حول درجة الشيخ سعد الدين حمويه في التصوف وقيمته الأخلاقية قائلة: «الشيخ سعد الدين المنقول عنه هذه الحكاية، لم أشهده من الكاملين، وإن كان مبرزاً في فضله وشهرته» (ص ٣٥٥).

الأفكار الأساسية في شرح المشاهد

آ- الشهود

١- التجربة الشهودية في تصوف ست عجم وابن عربي

يتميز شرح ست عجم لمشاهد ابن عربي بغنى المفردات الفنية [8] التي ابتكرتها وذلك للتعبير عن فهمها لنصٍ مستغلق كما أراد له ابن عربي أن يكون. وانفراد

٦٥٠هـ/ ١٢٥٢م ر. كحالة، **معجم**، جـ ١٢، ص ٧٠. ولابن حمويه هذا آراء يخالف فيها ابن عربي بحسب ابن تيمية، ر. **مجموع الرسائل والمسائل**، تحقيق رشيد رضا، ج ٤ ص ٣٤.

٨. فهي تقدم تعريفات سريعة وموجزة في العديد من صفحات الكتاب ونذكر منها على سبيل المثال تعريفها لـ«الوقت» (ص ٢٢٠)، «الرفق» ص (٢٢٣)، «الخطاب السراني والفهواني» (ص ٢٢٥)، «البصيرة» (ص ٢٢٥-٢٢٦)، «الدعاء»، «الصفح» (ص ٢٢٦)، «الظاهر المتجزئ» (ص ٢٢٧) «الاتصاف» (ص ٢٢٧)، «المسكنة»، «الإنِّيَّة» (ص ٢٣٠، ٣٤٣)، «العظمة» (ص ٢٣٠)، «اللمية» (ص ٢٣٢)، «الكمية»، «الوحدانية» (ص ٢٣٣)، «الوجود»، «الفناء»، «سر الحياة» (ص ٣٤٣)، «الشعور»، «الهوية»، «المحل»، «الطالع» (ص ١٨١، ١٨٢، ١٩٧)، «الجري» (ص ٢٦-٢٧).

ست عجم بهذه المفردات دون سائر تلاميذ الشيخ الأكبر يجعلها حالة استثنائية في مدرسته من جميع الوجوه. إن عرضاً سريعاً لهذه المفردات الأصيلة التي تختزل تجربة مكثفة و« بناءً فكرياً» معقداً لا يغني عن الرجوع إلى نص ست عجم نفسه، لأننا نحاول هنا استكناه تجربة تستعصي على العقل التحليلي.

ترى ست عجم بأن أساس هذه التجربة يقوم على « خلع» أو « إلقاء الجسد الظاهر»، بغير تألم، في حالة هي بين الموت واليقظة (ر. ص ٢٧). إن خلع البدن كشرط أساسي لتجربة « المشاهدة» يتم بأحد سبيلين هما : « الجذب» أو « الإرادة». فالصوفي كما هو معروف عند ابن عربي: إما مجذوب أي يصل « بالجذبة الإلهية» إلى أعلى المقامات، أو سالك يتدرج على الطريق ليقطع المقامات واحداً بعد الآخر، خلال زمن يطول أو يقصر بحسب عناية الله به، وبقدر قوة همته أو إرادته.

وفي كلتا الحالتين فإن الصوفي يبلغ مرحلة « إلقاء الجسد بالقدرة على مفارقة الحياة المعهودة» (ص ٢٧) ويصل إلى مرتبة تسميها ست عجم : « القيام في الصورة»، وهي مرتبة تقذف به إلى « عالم الباطن» وتعطيه « سر الحياة» (ص٢٧). ومن أعطي سر الحياة « فلا ردّ عليه». وتمهد ست عجم بذلك لمصداقية ابن عربي وتشرح عبارته التي يكررها في بداية كل مشهد : « أشهدني». وهي ترى بأنه يعني بذلك أن الله أيقظ له « الدراكة»، وهي ملكة الوعي التي تتيح له حين « يقوم في الصورة» النظر إلى « ظلّه» (أي إلى صورته اللطيفة) النافذ إلى « جهة الباطن».

ولا بدّ للشاهد من المرور بتجربة « الفناء» المؤدي إلى « البقاء». والفناء لديها « عدم نسبي» حيث تستوفي الهوية الإلهية صفات الشاهد. وتميّز ست عجم في تجربة الشهود بين ثلاث مراحل: الأولى وهي « الاطلاع» (أي النظر إلى الله، ص ٢٧) وهو بحسب تعريفها : « ما يحصرُ البصرَ في محلٍ قريب». والثانية وهي « الوقفة» وهي مع « الاطلاع اللائق بها تستند إلى المهلة» (ص ٢٦)، وعيبها أنها محدودة الأفق، كما هو الحال في تجربة النِفَّري في كتابه « المواقف». أما المرحلة الثالثة فهي « الشهود». ومن شروطه بعد الاطلاع والوقفة : « الجري». وتعرِّف ست عجم الجري بأنه « النفوذ من شهود إلى غيره في خلع واحد»، مما يجعل الأفق أمام الصوفي متحركاً، لأن الوقفة « قصيرة، لنقصها، والشهود بكونه « صورة ظلية» أي

محل « الانطباع الباطني » (ص ٢٦)، وهي ضد عالم الظاهر، أي أن الشهود الباطني يفوق الشهود العياني الظاهر بـ« شدة الظهور النوري» (ص ٢٦)، كما أن شهود الكامل من الصوفية يحيط بالأسماء الإلهية كلها ويصل إلى الصفات.

إلا أن الشهود كمنزلة روحية ينشأ في الأصل عن فعل إلهي. تقول ست عجم : « ينظر الله صورته في المرآة فيجدها منطبعة بالنور». والمنطبع هو « صورة الشاهد» (ص ٢٧) وفي حال الشهود، كما تقول ست عجم، يتحد الشاهد بالمشهود، ولا تمايز بينهما « إلا في اللفظ. فمن وجد الشاهد بالحقيقة وجد المشهود، إذ لا حقيقة للشاهد» مع وجود المشهود (ص ٥٢). وبواسطة الجذب يرتقي الصوفي إلى « الملاحظة»، والملاحظة تنبهه على الاطلاع وهو كما رأينا « النظر إلى الله». فيغدو الصوفي في « حكم يومئذ» (ص ٢٥)، أي أنه يصبح خارج إطاري الزمان والمكان. والمرآة المذكورة هي في آن واحد محل الشاهد و« قلب الصوفي». « وفي حال هذا الشهود تكون مرآة القلب صقيلة تكاد تلحظ فيها « الاتحاد الخفي». ولعلها لشدة صقالها تميز بين المتحدَيْن اللذين قد أُطلق عليهما الواحدية»[٩]. وهي « بلطفها الشفاف تُري الأشياء وظلها» (ص ٢٧) وذلك بحسب المبدأ الذي تقره ست عجم : « الباطنون أظلال الظاهرين». على أن يفهم من كلمة « الظل» : صورة لطيفة للإنسان في عالم الباطن الروحي.

وعلى الرغم من أن مرآة القلب واحدة فإنها تتيح إراءة ثلاثية. فهي تُري في حال التجربة الصوفية : ١) عالم الظاهر، ٢) وعالم الباطن أو ما يُسمى : « البطون الظلي»، ٣) وعالم الخفاء (ص ٢٧) وهو على ما يبدو يشبه عالم المثال عند ابن عربي، وهو عالم برزخي متوسط بين عالم الظاهر وعالم الباطن. وترى ست عجم أنَّ المقصود من الشهود هو طلب العلم وبلوغ اليقين (ر. ص ٢٩). فاكتمال المعرفة والعلم في الشهود الكلي مرتبط بالقدرة « على الخلع» بحكم المشيئة (ر. ص ٢٧).

---

٩ . يفرق ابن عربي بين « الأحدية» وهي مرتبة الذات الإلهية المنزهة عن المثل والتي لا يبلغها لا العقل الإنساني ولا التجربة الصوفية. أما « الواحدية»، فهي المرتبة الإلهية التي تتيح العلاقة بين الحق والخلق بواسطة الحب.

٢- الكشف الصوري

المرتبة الأولى من مراتب الكشف هي المعبر عنها بالصوري (الصورة التي خلق عليها آدم) (ص ٦٧). وتحدثنا ست عجم عن « الكشف الصوفي » كملكة عليا للصوفي فتقول : « لا يشهد لتحقيق البصيرة سوى الكشف. لأنه بواسطة الكشف حصلت البصيرة، وبواسطة البصيرة حصل الاتصاف، وبواسطة الاتصاف تمكنت المعرفة. والكشف أصل هذه كلها وهو شاهد لها» (ص ٢٢٦). فالكشف يقود إلى البصيرة التي تقود إلى « الاتصاف» وهو ذروة المعرفة الصوفية لديها. وكما سبق فقد فهمنا أن « الاتصاف» ، (وهو الاتصاف بأوصاف الله،ص ١٨١) لا يمكن كشفه باللغة « لأجل ضيق محل القبول عند السامعين» (ص ٢٢٧). كما أنه لا يجب تصور هذه المعرفة خارج حدود العقل. إن ست عجم تميز بين الحالة التي يكون فيها الصوفي قبل الكشف لأنه لا يعرف الله حقيقة ما دام « في حكم البشرية» (ص ٩٧) وحاله أثناء « الشهود» وهي حالة أعلى من حال « الفناء» لأنها أقرب إلى « البقاء». وتؤكد بأن الصوفي أو العارف لا تصدق المعرفة عليه « إلا بعد رده بتمكين عقله» (ص ١٧٨)، لأن الصوفي قبل التجربة أقل غنًى ويصبح متمتعاً بمزايا جديدة بعدها. وحالة « الشهود» هذه أو أعلى درجاتها « شهود الجري» لا تدوم طويلاً، فهي تخبرنا بأنه « لا يلبث أحد في عالم الغيب أكثر من آن واحد» (ص ١٧٣). وبالتالي فإن صاحب الشهود خاضع لبعض الشروط، مثل :

أ- التمكين في الاتصاف (بالأوصاف الإلهية).

ب- الجري من شهود إلى شهود

ج- سعة الإدراك المختص بـ« نور الشعور» المنسوب إلى الهوية الإلهية (ص ١٨٢).

٣- المرآة في مذهب ست عجم

إلا أن المجال الذي يشكل خصوصية لشرح ست عجم هو معالجتها لفكرة « المرآة». وهي فكرة توسع ابن عربي كثيراً في استخدامها مقارنة بالصوفية الذين سبقوه كالغزالي وسواه. إلا أن ست عجم تذهب أبعد من غيرها في هذا المجال،

وهذه هي المرة الأولى التي نجد فيها امرأة تضع « المرآة» في صلب مذهب صوفي فلسفي . وقد رأينا جزءاً منه في موضع آخر (تجربتها) . وسوف نسوق هنا نصاً يساعدنا على فهم دور المرآة كوسيط لا غنى عنه في عملية الشهود .

فهي تركز على أن « المرآة» التي تتحدث عنها هي من طبيعة ميتافيزيقية إذ « كان النور لله بمنزلة المرآة» (ص ٢٥٤)، وهي تتصور « خلاء» بين الله والمرآة– النور . هذا الخلاء أو الفراغ يشبه أن يكون سبيلاً أو درباً « تمر المظاهر عليه من الله إلى الكامل» (ص ٢٥٥) . إن خلق العالم مرتبط بظهور صورة إلهية مقيدة تنطبع على المرآة . في الطرف المقابل فإن ما ينطبع في المرآة هو صورة العارف أو الكامل الذي يشكل واسطة لنقل الفيض الإلهي، هذا الفيض يتشكل أسراراً في قلوب الصوفية . تقول ست عجم : « أول متميز في المرآة التي هي النور : صورته المقيدة على سبيل الانطباع، فكان المنطبع هو صورة العارف» (ص ٢٥٥) والمظاهر كلها أو المخلوقات ليست سوى « أشباح» تنعكس على المرآة . لذلك ترى ست عجم بأن قلب الصوفي له أربعة أوجه، كل وجه منها بمنزلة مرآة :

الوجه الأول : « ما يلي الظهر بالتقريب إلى جهة الأولية» (ص ٢٣٦)

الوجه الثاني : هو مقابل للأول وهو « ما يلي الوجود الظاهر، تنطبع فيه المتميزات التي في الوجه الأول انطباع مماثلة وخلق صوري» .

الوجه الثالث : وهو « منزلة اليمين، يصدر عنه القهر والقوة وما أشبههما من الأسماء، وسعته حقيقة الجنة» .

الوجه الرابع : « منزلته الشمال : النقمة لا يشوبها شيء من الرحمة، منها صارت حقيقة إبليس . . . تختص بالاسم الإلهي « المنتقم» .

٤– المعرفة الصوفية والمعرفة النظرية (العقلية)

ترى ست عجم بأن الصوفي يستعلي على مقام « الاستدلال» العقلي، لأنه يطلع « على غوامض لا يثبتها العقل، بل يباينها كالجمع بين النقيضين» (ص ٤٢) . وتطلق على مضمون التجربة الصوفية وهي « حقيقة القلب» اسم « المختَزَن» وقلب الصوفي هو « الخزانة» ، لأن المعرفة الصوفية تنشأ من القلب على شكل موارد نورانية

من « المختزن » وتفاض إلى الخزانة . أما الخازن لها فهو الاسم الإلهي « المدبر » . « والتدبير هو لطف سارٍ في الوجود ، لأجل سريانه تحصل له الإحاطة اضطراراً » (ص ٢٣٧) . أما العقل أو « القوة النظرية » فإنها تلعب دور « الحجاب على المخزون » .

و« جثمان » هذا القلب هو الاسم الإلهي « الجامع » أو « الله » ، وصورته « الرحمانية » . وجعل قلب « المختصر » خزانة لهذه « الصورة الرحمانية » التي تُطلق عليها ست عجم اسم « قلب الوجود » (ص ٢٣٦) .

وهي في آخر شرحها تهاجم الفلاسفة الطبيعيين والدهريين والروحانيين والمعتزلة . ويمكننا أن نستنتج بأن سبب هجومها عليهم هو اكتفاؤهم بالمعرفة الخاصة بهم وإهمالهم المعرفة الصوفية وملكتها القلب (ص ٣٣٩-٤٠٢) .

ونفهم من بين السطور أنَّ هجومها على هؤلاء الفلاسفة ومن شابههم لا ينطلق من موقف معادٍ للعقل ، بل من الزعم بأن العقل يمثل بمفرده كل المعرفة أو كل الحقيقة الممكنة .

وإذا رجعنا إلى بعض نصوصها نفهم أنَّ مجموع المعرفة مندرج تحت الأسماء الأربعة : « الأول والآخر والظاهر والباطن » . فالمعرفة النظرية لديها لا تستوعب إلا « ربع الوجود » لأنها مبنية على « قاعدة العقل من الاسم الظاهر » . (ص ١٨٤) . وهي تؤكد أن « أهل الشعور » أو « أرباب العقول » هم « الواقفون عند حدود العقل » وأن « معرفة الظاهر » بأيديهم ، فالعقل الذي يحكم على الظاهر « مقهور تحت حوطته » ، ومن هذا القهر « حكمت أئمة العقل على المعلومات » ، وكل ما أطلق عليه « الظهور » انحصر لهؤلاء تحت حد العقل (ص ١٨٣) .

٥- التصوف والفلسفة

ويظهر في سياق شرحها للمشاهد بعض الأسماء والمؤلفات التي تأثرت بها ست عجم مثل **الرسالة** للقشيري (ص ١٣١ , ٣٠٨) ، والنفري وكتابه **المواقف** (ص ١٢٤) وأقوال متفرقة لابن عربي من كتابيه **الفتوحات** و**فصوص الحكم** . مع ذكرها لأسماء صوفية اشتهروا بالشطح كالبسطامي والحلاج والشبلي ؛ وتمييز الذين اشتهروا منهم بالتمكين كالجنيد وابن عربي وتضع نفسها معهم ، لأنها كما تقول تخلصت من أثر « الحال » (ص ٢٦٢) . والذي يزيد من دهشتنا هو أنها من خلال

هذه الثقافة الشفوية تنقل آراء «الحكماء الأقدمين» وتذكر منهم بالاسم **هرمس** كما تذكر آراء **طالس** : «كل شيءٍ وحياته الماء» (ص٢٩٧) أو قولها : «سمَّت الحكماء الأقدمون الماء بالقمر رمزاً لأجل مناسبة الرطوبة» (ص٣٠١) . كما تسوق أفكاراً لأرسطو دون ذكر اسمه مثل : «من شروط الإنسان الحيوانية والنطق» (ص٢٣٨) أو تتعرض لمناقشة أكثر المشكلات الفلسفية إثارة في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية وهي مسألة «قِدم العالم» (ص١١٣) . كما أنها توجه النقد إلى الفلاسفة الذين قالوا بأن «الله علة الوجود» وتنتقد من فهم أن ابن عربي تبنى الفكرة نفسها (ص ٥٧) .

وهذا يؤكد أن ست عجم كانت تنتمي إلى حلقة فكرية تسير على خُطا التصوف الفلسفي الذي انتشر مع السهروردي المقتول (تستخدم ست عجم في كتابها **كشف الكنوز** المصطلح المعروف لدى السهروردي كما ورد في كتابه **حكمة الإشراق** : «المتأله» ، ر.خ أيا صوفيا ٢٠٢٠ ق٢أ) ومع ابن عربي ثم مع تلاميذه : مثل شيخها وشيخ زوجها ابن عز القضاة ، ولكنها تظل أكثر إخلاصاً لابن عربي الذي تعدُّهُ شيخها في أكثر من موضع (**كشف الكنوز** ق ٣٠أ) . وتؤكد ، كما هو الحال لديه ، بأنها لا تمشي «إلا على منهاج الرسل عليهم السلام» (ص١٠٨) . وهي لا تتردد في الهجوم على بعض صوفية زمانها ممن يدعي الشهود «دعوى وافتراءً» (ص ١٨٠) . وتطلق عليهم في كتابها **كشف الكنوز** اسم «أرباب الدعاوى الكاذبة»» (خ. آياصوفيا ٢٠٢٠ ، ق ٢ب) .

ب- الوجود

١- حول «وحدة الوجود»

لم تستخدم ست عجم هذا المصطلح في شرحها ، وأول من استخدمه دون أن يشير بالضرورة إلى المذهب الذي نعزوه إلى ابن عربي إشارة كاملة هما صدر الدين القونوي وابن سبعين [١٠] وقد توفيا قبل أن تكتب ست عجم هذا الشرح

١٠ . حول تطور مصطلح وحدة الوجود ، ر. سعاد حكيم ، **المعجم الصوفي** ، مادة : وحدة الوجود ، ومقدمة كتاب عبد الغني النابلسي ، **الوجود الحق** ، بتحقيق بكري علاء الدين ، المعهد الفرنسي ، دمشق ١٩٩٥ ، المقدمة باللغة الفرنسية ص٣٥-٥٢ .

بقليل. ولكننا نجد لديها أفكاراً تدل على توجه مذهبي يسهم إلى حد كبير في جلاء جزء من تعقيد هذا المذهب.

تُميز ست عجم بين العلم الذي «عند العارفين» والعلم الذي «عند العامة». (ص ٣٩). وتؤكد على صعوبة نقل التجربة الصوفية إلى الآخرين. فالتجربة الصوفية لديها تقوم على ما تسميه «الاتصاف». وهي تقول بأن ما يوصل الاتصاف إلى الفهوم قول العارف: «إنني متصف بمجموع الوجود» و«أنا فانٍ في ذات الله تعالى». (ص ٢٢٨). وهذا الاتصاف بحسب تعبيرها: «لا يمكن كشفه لأجل ضيق محل القبول عند السامعين. ويتفق أن يكون عند الكامل إما قصور في العبارة وإما شح لأجل المصلحة أو لأجل الخوف. ولا يمكنه ستر الأشياء الواردة عليه، فيعبر عنها بما هو أغمض منها، فيزداد الناس بها تحيراً. والأَوْلى ستر مثل هذه الأشياء» (ص ٢٢٧).

إن هذه التجربة التي يتعذر نقلها لأسباب لغوية واجتماعية هي في الأساس تجربة شهودية. وعنوان كتاب ابن عربي يشير إلى «المشاهد والمطالع» التي وردت عليه في أثناء شهوده. ولما كانت ست عجم تملك التجربة الشهودية نفسها فقد حاولت بأسلوبها أن توصل إلينا تجربة مثيلة «بما هو أغمض منها». وإذا كنا نعجز عن مجاراتها هي وابن عربي على صعيد التجربة، فإن أفكاراً أساسية لديها تكشف لنا عن بناء مذهبي يدل على فهمها الخاص لوحدة الوجود. وعلى الرغم من أن هذا البناء لا يشكل منظومة فلسفية واضحة المعالم فإننا نستطيع أن نوجز الأفكار والعبارات التي تعكسه لدى ست عجم. لنبدأ بشرحها قول ابن عربي في تجربة الفناء: «أنتَ عند نفسك فانٍ وعندي موجود»، فهي تقول: «فلا يظنَّ السامع أنهما وجودان محدثان، وإنما وجود واحد...» (ص ٣٨). ويمكننا أن نتبين لدى ست عجم نمطاً من وحدة الوجود باتجاه واحد، أي انطلاقاً من الذات الإلهية خارجاً نحو العالم، دونما إمكانية لعكس الاتجاه، وذلك من خلال تأكيدها: «هو كل شيء، وليس كل شيء هو» (ص٣٣٣)، أو حين يكون الله هو المتكلم: «أنا العالم وليس العالم أنا» (ص ٥٨، ٢٦٦). وهذا يعني حسب ست عجم بأن «الله تعالى يكمل الأشياء وهي لا تكمله» (ص١٥٦).

وإضافةً إلى « اتصاف العارف بمجموع الوجود » الذي مر ذكره، أو ا لاتصاف بالأوصاف الإلهية فإننا نعثر عند ست عجم على فكرة الاتصاف المقابلة، وهي « اتصاف الله بالتقييد »، « فإذا أراد الاتصاف بالتقييد مال ميلاً إرادياً فتحصل لذاته الصفات، فإذا أراد الظهور لهذه الصفات جعل نور ذاته مرآة ونظر فيها نفسه، فكان المنطبع صورة الشاهد، والناظر صورة مشهود... وفي الحقيقة : لا شاهد ولا مشهود. لكن هذه الكيفية التي تنشأ عن التقييد أوجبت القول بأنت وأنا، وهو خطاب بين صفة وموصوف. والحقيقة الأحدية تنافي هذا كله. » (ص٣٣٦). إذن، وفي التحليل الأخير « وحدة الوجود » يمكن أن تنحصر لتطلق على أمر واحد هو مرتبة « الأحدية » المطلقة لا غير.

فالعارف « وإن اتصف بالفناء فلا يطلق عليه اسم الله. والله مع كونه مطلقاً يظهر بصفات تحكم عليه بالتقييد » (ص٣٣٧). الأصل إذن في وحدة الوجود هو الحقيقة الأحدية المطلقة وهذا ما تؤكده عبارة ست عجم : « ليس في الوجود إلا الله، ظاهراً وباطناً » (ص ٣٤٤)، أما الاثنينية التي تبرز في العلاقة بين الشاهد العارف والمشهود الخالق فإنها تقوم في مستوى الصفات فقط. العارف يتصف بمجموع الوجود أي بالصفات الإلهية، والحقيقة الأحدية الإلهية تنزع إلى الاتصاف بالتقييد أي بحقائق العالم.

وتحاول ست عجم إعطاء مدلولات خاصة لبعض المصطلحات الفلسفية كي تعبر عن فكرتها بشكل أكثر دقة. فهي ترى بأن « الإنية »[١١] متحدة، أي أنها تعبر عن الوحدة الذاتية للمطلق، أما « الهوية » فإنها متعددة. وبالتالي فإن الهوية متكثرة، لأن « الهوية لا تقال إلا بعد الكثرة » (ص٣٣٨). والحاصلُ في وحدة الوجود لدى ست عجم كما هو الحال عند ابن عربي هو "وحدة الوجود الذاتية"، فهي لا تكف عن تكرار بعض الأقوال التي نجد ما يشابهها عند ابن عربي من مثل :« الوجود على الحقيقة لله تعالى » أو « ليس في الوجود سوى هوية الله تعالى » (ص٤٩) أو « ليس في الوجود سواه، بل لا موجود إلا هو. لا يقال : « الوجود » إلاّ له » (ص٥٧)، أو ما

١١. الإنيّة عند ست عجم تتطابق مع المصطلح الفلسفي الذي اعتبره الفارابي مشتقاً من الـ « إن ». وهي تعزوه كذلك إلى الناطق بالقول : « إني » (شرح المشاهد، ص٣٤٣).

تنقله على أنه صادر عن الله : «أنا واحد لا ثاني لي، أحديٌّ لا تمايز في ذاتي، ولا تكثر فيّ» (ص٦٨) .

وعلى الرغم من هذا التفرد إلالهي في الوجود فإننا نجد ست عجم تربط وجود العالم بفكرة الظهور المتعلقة بالاسم الإلهي «الظاهر»، وبالإرادة الإلهية بالذات . فهي تقول : «لا معنى للوجود إلا مظاهر صادرة عن الظاهر بها . الوجود المدرك بالحقيقة صادر عن مراد الله للظهور به» (ص٥٧) . وبالتالي فإن «كل موجود صادر عن الله تعالى» (ص١٧٥) . فوجود الكائنات ليس وجوداً حقيقياً إلا لأنه مرتبط بإرادة الخالق بالظهور، أما من حيث هو فإنه لا حقيقة له . تقول ست عجم : «الوجود عبارة عن عبارة . . . لا حقيقة للعبارة المظهرة للكثرة التي لا حقيقة لها .» (ص١٩٨-١٩٩) .

٢- اقتسام الأسماء الإلهية

كما رأينا عند ست عجم فإن أصل الكثرة هو «الواحد» . ولكن الاسم الإلهي «النور» هو المميز للكثرة . (ر . ص٤٦ ، ٩٨) . وتتوسع شارحة المشاهد في نظرية الأسماء الإلهية ودورها في بقاء كل نوع من أنواع الموجودات، دون أن تبتعد عن أصل هذه النظرية كما وردت عند ابن عربي . فإضافةً إلى تبنيها لما يشبه "العلاقة الاضطرارية" بين الخالق والمخلوق عن طريق الأسماء الإلهية كما ينص عليها البيت المشهور :

«فلولاه ولولانا   لما كنا ولا كانا»

فإنها تؤكد بأن «كل نوع من الموجودات بل كل شخص منفرد بذاته، وكل معنى جار على ألسن الموجودات، بل كل لفظ، سواء كان له معنى أو لم يكن، هو اسم الله تعالى . ولهذا كانت أسماؤه لا تتناهى» . وهذا ما يركز عليه ابن عربي إذ يربط مشكلة الكثرة بالأدوار المختلفة التي تتوازعها الأسماء الإلهية منذ بداية الخلق[١٢] .

---

١٢ . ر . نشرة فصل من **عنقاء مغرب** لابن عربي تحقيق رياض أتلاغ، BEO جـ ٥١ IFEAD، المعهد الفرنسي للدراسات العربية، دمشق ١٩٩٩ ص ٩١ وما بعدها .

ومن جهة أخرى تؤكد ست عجم أنَّ الإنسان يقتسم الأسماء الإلهية مع مرتبة الألوهية لأن الإنسان دليل على الذات لما أودع فيه من الكمال الذي لا يماثله شيء « سيما وقد أُيِّدَ بكونه مخلوقاً على الصورة » (ص٢٥٦) . كذلك فإن « أسماء الإنسان التي تظهر أفعالها هي منتزعة من أسماء الله مثل قوله تعالى : ﴿ بالمؤمنين رؤوف رحيم ﴾ . فقد وصف (الله) الإنسان بالرأفة والرحمة .

أما الأسماء التي تلعب دوراً مركزياً في شرح ست عجم فهي « الأسماء الأربعة » (الأول والآخر والظاهر والباطن) . وهي تطلق عليها اسم « الملوك » (ص٣١٦) . ولكنها تخص منها الاسم الظاهر بأكبر قدر من الشرح والتوسع في عرضها لمظاهر الكثرة التي تعبر عن « التزيد في الوجود » (ص٨٦) . ويختص الاسم الظاهر بـ « القيام بأعباء الربوبية » (ص٣١٦) حسب ست عجم .

٣- الوجود والإنسان الكامل

المحل الذي تجري فيه التجربة الشهودية هو الوجود، وهو واحد . كما أنه « حقيقة فانية في حقيقة الله » . وبالتالي فإنه« متى فني الوجود ظهر الله بحقيقته » . وهذا يقودنا إلى تتبع آراء ست عجم التي تجزم بأنه « يجب أن يكون كل شيء حقاً » (ص ٢٨) . وهكذا يغدو مجموع الوجود اسماً للهوية الإلهية . « وهذه الهوية تستهلك الحقائق، وتبقى حقيقتها الواحدة » (ص ٢٨) .

إن العلاقة بين الله والصوفي كما ترسمها ست عجم تستند إلى أفكار ابن عربي في « وحدة الوجود » . بيد أن هذا المصطلح الذي يعبر عن مذهب فلسفي لم يرد لا في مؤلفات ابن عربي ولا في شرح المشاهد لست عجم، ولكننا نستطيع استشفاف هذا المذهب من آرائها التي ندرسها . والذي يهمنا هنا هو اكتشاف الدور المركزي للإنسان الكامل أو الصوفي الواصل في الوجود .

تؤكد ست عجم أن محل « الكامل » أو « الشاهد » هو في الواقع « المرآة التي ينظر الله تعالى فيها على ما يليق بجلاله فيحصل الانطباع » وهذا الانطباع هو بالذات « صورة الكامل » . وبانطباع صورته في المرآة « تتميز صور الموجودات » . ويظهر الكامل هنا كضرورة مؤسِّسَة لبداية الخلق . وعاملُ التمييز بين الموجودات هو

النور، وهو مرآة الوجود الحقيقية. إنه نور خلاق، تقول فيه ست عجم: «من حين ظهر النور تميزت الموجودات المقيدة... هذا النور هو فاتق رتق العماء» (٤) (ص ٢٨).

فالكامل أو العارف من الصوفية هو في مذهب ست عجم «صورة الله» (ص ٢٥٤) بالاستناد إلى القول المشهور: «إن آدم مخلوق على الصورة». وهي ترى أن الله يخاطبه على النحو التالي: «ابْـرُزْ في وجودي عني لتحقيق الخلافة المختصة بالكامل» (ص ٢٥٧). وبوسع الكامل «الاطلاع» على الأسماء الأربعة (الأول والآخر والظاهر والباطن) ورؤية الحضرات الفاصلة بينها (ص ٢٥٥)، فالكمال بحسب رأيها ليس فيه تفاضل، لأن انطباع صورة الله يكون في مرآة الوجود التي هي النور، «ومحال أن ينطبع عن الصورة الواحدة صورتان، فلهذا لا يجتمع كاملان في عصر واحد» (ص ٣٨٩). وهذا الكامل «واحد في كل زمان» (ص ٩٤). وهو الواسطة بين الله والعالم. ومن هنا نفهم لماذا تحتوي صورة العارف «على مجموع الوجود» (ص ٢٨٦). فهو شبيه بالشمس حسب تعبير ست عجم؛ «والله من ورائه يمده بالنور» (ص ٢٨٦). وتؤكد ست عجم بأن الكامل المفرد في عصره قد منح القدرة «على النفوذ في الأجسام والحجب المانعة» (ص ٣٦٠).

فمتى شوهد هذا العارف فكأنما قد شوهد وجه الله «لأن جثة هذا العارف مختصرة من المجموع، وهي الصورة التي ينزل فيها (الله) إلى سماء الدنيا» (ص ١٠٦). وتتابع ست عجم: «إذ بصورة الكامل يكون النزول في الثلث الآخِر من الليل، والنزول في الليل لا يكون إلا في صورة الكامل» (ص ٤٠٦). كذلك فإن الله يبصر المقيدين (البشر) بواسطة هذا «المقيد» العاري عن الاختيار (ص ١٠٥).

ومع ذلك فالعارف كما تقول مستهلك في صورة محمد ﷺ وبالتالي فاستمداده يكون من «الحقيقة المحمدية» (ص ٤٩).

فالخلافة للكامل تعني أنه مستقل «بحمل أعباء الوجود» (ص ١٣٣) لأن «مدار الأشياء عليه بجمعيتها» (ص ١٣٢).

إذن لا يتصف العارف بالكمال «حتى يتصف بمجموع الوجود» (ص ٣٨٨) ولكن عليه أن يترك الأشياء «جارية على منهاج فيضها وطبائعها ويلتزم أن يضعها في محالها اللائقة بها عنده» (ص ٢٢٧)

وتؤكد ست عجم : « إذا كان العارف موجوداً يجب أن يكون الوجود كله موجوداً » (ص ٩٨).

هذا العارف له وجهان : وجه إلى الإطلاق من حيث فناؤه في الهوية الإلهية ووجه إلى العالم إذا كان في « حكم البشرية » (ص ٥٣).

٤– الوحدة والكثرة

تبدو مشكلة العلاقة بين الوحدة والكثرة وكأنها مبسطة غاية التبسيط في شرح المشاهد. ومع ذلك تظل بعض النقاط فيها غامضة، وسنحاول تتبع آراء ست عجم في شرحها قدر الإمكان لنتبين موقع ودينامية العلاقة بين الوحدة والكثرة في مذهب يقترب من « وحدة وجود » ليست من صنع ابن عربي وحده. فالمفردات التي تستخدمها ست عجم للتعبير عن الوحدة لا جديد فيها، أما المصطلحات العديدة التي كرستها لفهم الكثرة فإنها تعبر عن وجهة نظر أصيلة في هذا المجال، مثل « التقييد » الذي لا معنى له إلا « تمييز كثرة الوجود » (ص ٣٦٢). و« الحدوث » و« القسمة » أو « التجزؤ ». ومع ذلك فالتقييد لديها « لا حقيقة له »، أما البقاء فإنه « للإطلاق » (ص ٣٨٠). وهي ترى بأن صفة الإطلاق علوية إلهية بعكس صفة التقييد التي تحيل إلى العالم السفلي « لأن التجزؤ والقسمة لا تصدق إلا على الأجسام والمحدثات : « اللطائف والكثائف » (ص ١٥٥). وقد يخيل إلينا أنها تصور عالم الكثرة بأنه تجسيد للشر حين تقول بصدد « التجزؤ » : إنه متصف « بالافتقار وإصدار الأذية... والحسد والحماقة » (ص ٢٢٧). والواقع هو أنها لا تصدر على العالم المادي حكم قيمة. فهي تصف « جسم الوجود » بمزايا إيجابية حين تقول عنه : « إننا نشهده واحداً صمدانياً لا غاية له ولا نهاية » (ص ٣٢٣)، أو حين تؤكد بأن « الحقيقة للجثمان » (ص ١١٥). متأثرة بالفكرة المشهورة عند ابن عربي والتي عبر عنها في بيت الشعر :

« وما الفخر إلا للجسوم وكونها   مولدة الأرواح، ناهيك من فخر »[١٣]

١٣. ر. ابن عربي، **ديوان**، تحقيق محمد قجة، دار الشرق العربي (ب.ت) بيروت–حلب ص ١٨٦.

٥- الجمال في الكثرة

إن عالم الكثرة لديها مرتبط بالوجود الإلهي كارتباط الواحد ببقية الأعداد فـ « لولا الواحد لما كانت الكثرة، إذْ هو أصلها» (ص٣٦٩) . أضف إلى ذلك « الخصوصية» أو التفرد الذي يمتاز به كل موجود من غيره مما يمنحه فرديته (ص١٤٣) ولكن هذه الخصوصية لا تمنع من « تعلق الموجودات بعضها ببعض» (ص٣٦٩) في تناغم كوني . لأن الله حسبما تقول ست عجم : « لما أوجب الخلق متكثراً متمايزاً ظهر بالجميل لئلا يقع النفور من البعض عن البعض» (ص١٢٨) . فالجمال إذن « مراد التأليف» (ص٢٨٠) . ولأن هذا الجمال يشكل مثلاً أعلى « يستعلي عن الإدراك» فإنه يظل « صفة خافية وهمية» (ص١٢٩) . . .

ومع ذلك فإن مشكلة الوحدة والكثرة ليست مشكلة نظرية فقط، إنما لها علاقة أساسية بنجاح التجربة الصوفية التي ليست سوى معركة ضد الكثرة . لأنه « لا فائدة في محو الكثرة إلا جعلها واحداً» (ص ١٢) . وأن كل متجزئ حسب رأيها « ينتهي إلى محوه في الأحدية» . والمثل الأعلى للصوفي هو أن « يشهد الكثرة واحداً والواحد كثيراً في آن واحد بإدراك واحد» (ص ١٣) .

٦- « التطور»

تحتل فكرة « التطور» مكاناً بارزاً في شرح ست عجم، وهي مرتبطة أعمق الارتباط بمذهب وحدة الوجود . تقول ست عجم : « الكثرة أطوار . . . الواحد» ثم تتابع : « ليس الأطوار غير المتطور، بل لا شيء معه في الوجود . فإذا أفرد نفسه من هذه الكثرة كان بالحقيقة هو الرائي وما ثمة غيره، فهو بالحقيقة راءٍ مرئي» . (ص ٩٣) . فكما أن « تطور الإنسان في الظاهر من صورة إلى صورة» (ص١٩٨) ، كذلك فإن « تطور الله في علمه كيف شاء» (ص٦٤) وكل ما تقع عليه أعين الناظرين من صورة شخصية يكون، كما تقول ست عجم : « شأناً أو تطوراً في العلم» وتستشهد بالآية القرآنية : ﴿ كل يوم هو في شأن ﴾ [الرحمن : ٥٥] (ص٦٥) . وبالتالي فإن الله لديها : « يتطور في كل آن ويتحول في صورة لم يكن فيها» (ص٢٩٤) .

ولكن علينا أن لا نتوهم أن التطور في رأي ست عجم له علاقة بمفهوم التطور الحديث، أو بالتغير على مستوى الذات الإلهية. ذلك أن فكرتها عن التطور مرتبطة ولا شك بفكرة «الخلق الجديد» المعروفة في مذهب ابن عربي والتي لم تعالجها في شرحها. وأنها تشير دائماً إلى الفكرة المشهورة لدى ابن عربي والتي مفادها «أن الله لا يكرر التجلي لأحد مرتين» (ص ١٦٦) وفي الوقت نفسه تدفع ست عجم عن ابن عربي تهمة القول بالتناسخ (ص ١٦٤)، تجنباً لكل تكرار وحفاظاً على كل جديد يزيد الوجود إبداعاً وجمالاً.

ملاحظات ختامية

لن تتبدى لنا القيمة الحقيقية لشرح ست عجم للمشاهد إلا بعد نشر الشروح الأخرى، مثل شرح ابن سودكين (٦٤٦ / ١٢٤٨) الذي أشرنا إليه في بداية المقدمة (حاشية رقم ١). وفي قراءة سريعة للشرح الأخير نجد أنه أقل حجماً بكثير، كما أنه يظل ملتصقاً أكثر بنص ابن عربي ؛ أي أنه لا يرقى إلى تشكيل عرض نظري منظم يحتوي التجربة الشهودية لابن عربي ويضعها في إطار مذهبي كما فعلت ست عجم. فإذا غضضنا الطرف عن الشرح المجهول الذي أشار إليه عثمان يحيى (في كتابه عن تاريخ مؤلفات ابن عربي وتصنيفها، ج٢ ص ٣٧١ رقم ٣) وهو مخطوط في المكتبة السليمانية ؛ باستنبول، مجموعة خالد أفندي ٣٦٣٣ ق ١٠١ ب... لأننا لم نطلع عليه، وإذا وضعنا جانباً الشرح الذي ذكره مؤلِّف كشف الظنون لعبد الرؤوف المناوي والذي لم يعثر عثمان يحيى لنسخ مخطوطة عنه (ر. عثمان يحيى، المصدر السابق، ص ٣٧١-٣٧٢) فإن شرح ست عجم للمشاهد ينفرد بأهمية كبيرة في إطار التراث الخاص بابن عربي ومدرسته، وبالتالي سيأخذ مكانه كواحد من أهم الكتب في التراث العربي الإسلامي لأنه من تأليف امرأة عربية أمية، ألفته في بغداد بعد الاجتياح المغولي المدمر بعدة سنوات.

وإذا أردنا التوقف قليلاً عند مفهوم الأمية، فإن ست عجم تستخدمه بمعنى الخلو من العلم الظاهر: القراءة والكتابة. كأنها تريد التدليل على كرامة صوفية لها:

قدرتها على شرح أحد الكتب المشكلة لابن عربي دون أن تكون مؤهلة لغوياً للقيام بمثل هذه المهمة الصعبة بل المستحيلة.

ولم تشر ست عجم إلى معنًى آخر للأمية تحدث عنه ابن سودكين في مقدمة شرحه لكتابي **الإسراء والمشاهد**. فهو وإن كان متعلماً ملازماً لابن عربي فإنه يربط بين قدرته على تلقي الفيض (من الاسم الإلهي «المبين»، ومن شيخه) واستعداده الذاتي. ويشترط في هذا القابل (المتلقي) أن يكون «أمي الفطرة، باقياً على إطلاقه الذي فطره الله عليه أول أمره. ومثل هذا المحل هو الذي تأمن المعاني فيه من التحريف»[١٤].

إذن، وبالمعيار الصوفي، تعد «الأمية» أو «أمية الفطرة» ميزة تساعد على استيعاب الفيض وتلقي معانيه والحفاظ عليها من التحريف والتصحيف. وهذا قريب من فهم ابن عربي للأمية، فهو يقول «الأمية عندنا لا تنافي حفظ القرآن ولا حفظ الأخبار النبوية... فإذا سلم القلب من علم النظر الفكري شرعاً وعقلاً كان أمياً، وكان قابلاً للفتح»[١٥]. ولا يمكننا إلا أن نحكم لستّ عجم بالتفوق على صوفية عصرها في مجال الكشف الصوفي، أضف إلى ذلك تلك الأصالة الفلسفية التي تجبرنا على احترامها وتكريمها بنشر هذا الشرح. وهل نستطيع مقاومة الإغراء بتكريسها أول فيلسوفة حقيقية في تاريخ الإنسانية استطاعت بكتاباتها أن تزاحم أستاذها الروحي ابن عربي، الشيخ الأكبر، وأن تقف إلى جانبه موقف الند للند.

١٤. ر. **كتاب النجاة من حجب الاشتباه في شرح مشكل الفوائد من كتابي الإسراء والمشاهد**، مخطوط السليمانية، فاتح ٥٣٢٢، ق ١٧٠أ.

١٥. ر. **الفتوحات المكية**، (طبعة صادر)، جـ ٢، ص ٦٤٤.

تحقيق نص شرح المشاهد

لِست عجم بنت النفيس بن طرز البغدادية

المخطوطات

١- مشاهد الأسرار ومخطوطات شروحه

وردكتاب**مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية**[١٥] لابن عربي

---

١٥ . حظي كتاب مشاهد الأسرار القدسية ومطالع الأنوار الإلهية لابن عربي بتحقيقين حديثاً. حققه لأول مرة د. سعاد حكيم وبابلو بنيتو على عدة مخطوطات مع مقدمة وترجمة إلى الإسبانية:
Ibn al-'Arabī, *Las contemplaciones de los Misterios* ... de Suad Hakim y Pablo Beneito, Murcia 1996.

وقام بتحقيق النص العربي تحقيقاً جديداً مع مقدمة وترجمة إلى الفرنسية السيد ستيفان روسبولي : Stéphane Ruspoli, *Le livre des contemplations divines*, Paris 1999

وبعد أن أشار السيد روسبولي- بالرجوع إلى عثمان يحيى- إلى أن لكتاب **المشاهد** ثلاثة شروح هي شرح تلميذ ابن عربي إسماعيل ابن سودكين (٦٤٦ / ١٢٤٨)، وشرح ست عجم الذي ننشره هنا، وشرح ثالث لعبد الرؤوف المناوي (ت. ١٠٣١ هـ)، زعم أنه اكتشف شرحاً رابعاً من تأليف صدر الدين القونوي تلميذ ابن عربي وربيبه، وذلك بالاستناد إلى مخطوط شيستر بيتي رقم ٥٤٩٣، ق ٥٠ب-١٧٣أ، (ر. روسبولي ص ٤٣-٤٨). والخطأ الأساسي في نسبة هذا الشرح إلى القونوي يرجع إلى ناسخ المخطوطة، وقد تبعه روسبولي على خطئه. وبعد مراجعة مخطوط شيستر بيتي، الشرح المنسوب للقونوي، تبين أنه ليس سوى نسخة، سقط منها أجزاء عديدة، من شرح ابن سودكين المذكور أعلاه. وهو القسم الثاني من كتاب **النجاة من حجب الاشتباه في شرح مشكل الفوائد من كتابي الإسراء والمشاهد**. (ر. مخطوط استنبول، المكتبة السليمانية، مجموعة فاتح رقم ٥٣٢٢، ق١٦٩ب-٢١٤أ)، ويقع شرح المشاهد في الورقات (٢٠١ إلى ٢١٤). كما أنه قد ورد في مخطوط Chester Beatty 5493 الورقة ٦٣ب ؛« قال اسماعيل: سمعت شيخي»، واسماعيل الوارد في المخطوط الذي اعتمد عليه السيد روسبولي هو ابن سودكين نفسه. والنتيجة المؤكدة هي أن الشرح الوارد في المخطوط المذكور ليس لصدر الدين القونوي.

وقد تمت ترجمة كتاب **المشاهد** إلى اللغة الانكليزية مؤخراً بعناية بابلوبنيتو وسيسيليا توينك:
P. Beneito and C. Twinch, *Contemplation of the Holy Mysteries*... Oxford, 2001.

(٦٣٨ / ١٢٤٠) تحت الرقم ٤٣٢ في « تاريخ مؤلفات ابن عربي وتصنيفها » لعثمان يحيى[١٦] . وقد وزع المؤلفات التي شرحت المشاهد إلى عدة فئات ، يأتي في مقدمتها شرح ست عجم الذي ننشره هنا لأول مرة . وساق ضمن الفئة الأولى مخطوطات الشرح المذكور حسب الترتيب الوارد في الفقرة التالية . وقد قمنا بمراجعة هذه المخطوطات في مكتباتها ، واستكملنا بعض المعلومات التي وجدناها ضرورية ، ووضعناها بين قوسين معقوفين :

٢- مخطوطات شرح المشاهد لست عجم

١- استنبول ، أسعد أفندي ١٥٢٢ (ق ١-١٥٦) تاريخ النسخ ١١٠٢هـ. [ناقص الورقة الأولى]

٢- استنبول ، حكيم أوغلو ٤٧٧ [ق ١-١٤٧ب ، الناسخ عبد الله بن ابراهيم اليمني المشهور بالبرعي ، تاريخ النسخ سنة ٩٥١هـ.]

٣- استنبول ، حسن باشا ٦٣٠ [ق ١-٢١٩ ، تاريخ النسخ سنة ٨٥٢هـ.]

٤- استنبول ، بايزيد ٣٧٠٥ (ق ١-١٩٧ب) [الناسخ محمد تقي الدين ابن عبد الله الحنبلي ، مشهور باسم : « أبو شعر وشعير » ، وهو من تلاميذ الشيخ عبد الغني النابلسي] ، تاريخ النسخ ١١٩٧هـ.

٥- برلين ٢٩٠٥-١٨٣٣ [We.] (ق ١-٢٦٢) [الناسخ إسماعيل بن خليفة الحموي ، تاريخ النسخ ١١٥٣هـ] . ومن هذه النسخة أخذنا عنوان هذا التحقيق .

٦- استنبول آيا صوفيا ٢٠١٩ [ق ٩٦ب-٣٨٨أ] التأليف ٦٨٦هـ.

٧- استنبول آيا صوفيا ٢٠٢٠ [ق ٤٠ب-١١٦ب ، الناسخ علي بن محمد ابن علي المرغيناني بمدينة دمشق في الخانقاه (والمدرسة) السُمَيْساطية] ، النسخ ٦٨٧هـ. ويتطابق تاريخ التأليف مع النسخة السابقة : ١٢ / ١١ / ٦٨٦هـ- ٢٠ / ١٢ / ١٢٨٧م.

والمخطوطتان الأخيرتان (٦ و٧) مكتوبتان بخط النستعليق ، وتصعب قراءتهما في مواضع كثيرة . ولا يمكننا اعتبار نسخة آيا صوفيا ٢٠١٩ النسخة الأصلية .

---

١٦. O. Yahia, *Histoire et classification de l'œuvre d'Ibn ʿArabī*. Damas,1964, vol. II, p.370-72.

٨- وقد عثرنا في مجموعة عثمان يحيى الميكروفيلمية المحفوظة في المعهد الفرنسي للدراسات العربية بدمشق (بالإضافة إلى ميكروفيلم لكل من الرقم ٦ و٧ في القائمة السابقة) على صورة ميكروفيلمية من نسخة جامعة استنبول رقم (٨٠ أ، ق ١ - ١٤٤أ) والناسخ هو سليمان ابن الشيخ علم الدين ابن أبي النجاة من ذرية مبارك ابن سعدون، وتاريخ النسخ هو بداية سنة ٩٧٠هـ. وهي نسخة عليها مقابلة « على أصله » في عدة مواضع (الأوراق : ١١أ، ٢٥ب، ٤٥ب، ٦٠ب، ٦١أ، ٩١أ، ٩٢ب). وفي آخرها مطالعتان ودعاء ق ١٤٤أ؛ وهي مكتوبة بخط نسخي جميل ومقروء.

٩- ومن المخطوطات الجديدة المكتشفة التي لم نطلع عليها ولم يذكرها عثمان يحيى، مخطوطة موجودة في المملكة العربية السعودية وهي منسوخة سنة ١١٠٦هـ. ر. فهرس المخطوطات، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، العدد ٢، السنة الثانية، ١٤٠٧هـ.

٣- المخطوطات المعتمدة

اعتمدنا في تحقيق شرح المشاهد على ثلاث نسخ خطية (من القائمة أعلاه وأرقامها ٦ و٧ بالإضافة إلى نسخة جامعة استنبول رقم ٨) وهي : بداية آيا صوفيا ٢٠٢٠ وقد جعلناها أصلاً للتحقيق لأنها أكثر توثيقاً، أي أننا نعرف اسم الناسخ وتاريخ ومكان النسخ بدقة، وأشرنا إليها في الحواشي بـ« نسخة الأصل » ورمزنا لها بالحرف (ا)، تليها آياصوفيا ٢٠١٩ ورمزنا لها بالحرف (ب)، وهما محفوظتان في المكتبة السليمانية باستنبول. وقد استفدنا منهما في مجال القراءة والمقارنة، عن طريق استخدام ميكروفلم مطبوع على ورق لكل منهما. أما النسخة الثالثة فهي مخطوطة جامعة استنبول رقم (٨٠ أ) والتي ساعدتنا على استدراك بعض النقص في النسختين السابقتين ورمزنا لها بالحرف (س). وهناك إشارة إلى مطالعة عبد السلام بن برهان الحسيني لهذا الشرح المخطوط « من أوله إلى آخره »، كما توجد حاشية أخرى في آخر المخطوط (ق ١٤٤ب) تشير إلى مطالعة ثانية يظهر منها أن الشخص الذي طالع هذا الشرح كان تلميذاً للشيخ مصطفى البكري الذي قال بصدد هذا الكتاب : « من أراد أن ينظر إلى العلم اللدني فلينظر إلى تأليف عجم شاه

[كذا]». وهذا يدل على أن كتاب ست عجم قد أصبح متداولاً منذ القرن العاشر الهجري، أي الفترة العثمانية (تراجع صور المخطوطات المعتمدة في آخر هذه المقدمة).

٤- تاريخ تأليف ست عجم لكتابها شرح المشاهد

- لم يقبل عثمان يحيى تاريخ التأليف الذي يسوقه حاجي خليفة (في كشف الظنون بتحقيق محمد شرف الدين يالتقايا، مطبعة وكالة المعارف، استنبول ١٩٤٣، جـ٢ ص ١٦٩١) وهو سنة ٨٥٢هـ بحلب. وقد ينطبق هذا التاريخ على نسخةٍ مخطوطةٍ نُسخت في مدينة حلب بهذا التاريخ. ويبدو أن حاجي خليفة اطلع على المخطوطة التي حفظت فيما بعد في المكتبة الخديوية بالقاهرة (أو على مخطوطة نُسخت عنها) والتي جاء في وصفها: «شرح المشاهد القدسية» لمحيي الدين بن العربي، تصنيف السيدة الصالحة الزاهدة ست عجم بنت النفيس بن أبي القاسم البغدادية وهي من أفاضل علماء القرن التاسع [كذا]. فرغت من تأليف هذا الشرح يوم الجمعة سلخ شهر صفر سنة ٨٥٢ بحلب [كذا]، نسخة في مجلد (بقلم عادي)، محلاة بالذهب[١٧].

- إن تاريخ التأليف لشرح ست عجم والذي نستطيع الركون إليه هو التاريخ الوارد في مخطوطتي استنبول: ١) آيا صوفيا ٢٠١٩ وهو يوم الجمعة ١٢ ذي [القعدة؟] من سنة ست وثمانين وستمائة للهجرة (٢٠ / ١٢ / ١٢٨٧م). ولكننا لا نعرف متى نسخت هذه النسخة تماماً. ٢) أما نسخة آيا صوفيا المخطوطة ذات الرقم ٢٠٢٠ فإنها تؤكد تاريخ التأليف نفسه. ويذكر الناسخ الذي نعرف اسمه وهو علي بن محمد المرغيناني أنه فرغ من نسخ هذه المخطوطة بدمشق في ٢٤ رجب سنة ٦٨٧هـ (٢٤ / ٨ / ١٢٨٨م). وبما أن الفترة الزمنية الفاصلة بين تاريخ التأليف والنسخ قصيرة نسبياً (سنة واحدة) فهذا مرجح قوي يدفعنا إلى اعتبار تاريخ التأليف المذكور في هاتين النسختين تاريخاً فعلياً لإنجاز تأليف هذا الشرح.

---

١٧. قارن مع الجزء الثاني من فهرست الكتب العربية المحفوظة بالكتبخانة (الخديوية) المصرية، جمع وترتيب أحمد الميهي ومحمد الببلاوي، القاهرة (طبعة أولى) ١٣٠٥هـ. (علم التصوف) جـ٢، ص ٩١.

– تشير القرائن التاريخية الواردة في كتاب شرح المشاهد (ص١٣٣) و(ص٣٥٤) في أقوال سمعتها ست عجم من تلاميذ كل من ابن الزكي (ت٦٦٨هـ) وسعد الدين حمويه (ت ٦٥٠هـ) ، إلى أن تاريخ التأليف الوارد في آخر مخطوطتي آيا صوفيا وهو ١٢ / ١١ / ٦٨٦هـ - ٢٠ / ١٢ / ١٢٨٧م ، هو التاريخ الذي يجب اعتماده . وأهم دليل على ضرورة الأخذ به هو تاريخ وفاة شيخها فخر الدين ابن عز القضاة سنة ٦٨٩هـ . لأنها حين تذكره تقول : « كثّر الله فوائده » (ر . شرح المشاهد ، ص ١٣٣) .

لقد تكونت لدينا قناعة راسخة بأن نسخة (آيا صوفيا ٢٠٢٠) = (ا) هي أفضل النسخ ، وأن (آيا صوفيا ٢٠١٩) = (ب) منقولة عنها . فهما إذن من « عائلة » واحدة وهما ممهورتان في آخر كل منهما بالخاتم نفسه . أما النسخة (س) = (جامعة استنبول رقم ٨٠أ) فإنها تنتمي إلى عائلة أخرى من المخطوطات . وعلى الرغم من أنها منسوخة بعد ثلاثة قرون تقريباً من (ا) فإنها تساعد على إصلاح بعض أخطاء (ا) وتسد نقص بعض المواضع التي سقطت منها (بين الكلمة والجملة والجملتين) . ومن حسن الحظ أن النسختين (ا) و (س) متكاملتان ، فما سقط من (س) نجده في (ا) أيضاً . وهذا ما حدانا إلى المقارنة بينهما أحياناً دون الإشارة إلى (ب) التي تكرر النسخة (ا) في الصواب والخطأ .

والملاحظة الأخيرة التي يمكن أن نبديها حول (س) هي أنها نسخة سمح الناسخ لنفسه فيها بتصحيح بعض الأخطاء النحوية ، وتجاوز ذلك أحياناً إلى اختيار قراءة دون أخرى من المخطوطات التي رجع إليها في عملية « المقابلة » التي قام بها بعد إنجاز النسخ ، وخير مثال على ذلك أنه كان يقرأ في بدايات شرح المشاهد الأربعة الأولى « ناظر جلي » بدلاً من « ناظر ظلي » المستخدمة في (ا) و(ب) . ولكنه عاد في المشاهد الأخرى إلى قراءتها « ناظر ظلي » ، (ص ٢٥ من النص المطبوع) = (س ، ق ٨أ) ؛ (ص٩٩) = (س ، ق ٣٢أ) ؛ (ص١٧٩) = (س ، ق ٥٩أ) . وغالباً ما يستبدل صيغة « رضي الله عنه » الواردة في (ا) و(ب) بالصيغة الأخرى « رحمه الله » . . .

من جهتنا فقد أصلحنا بعض الأخطاء النحوية دون الإشارة إليها مثل المطابقة بين العدد والمعدود (في مواضع محدودة) ، أو بعض أشكال الكتابة الإملائية التي تختلف مع الاستعمال السائد حالياً مثل كلمة « التجزؤ » التي كانت تكتب في

المخطوطات كلها: «التجزي»، والتي تتكرر مع مشتقات الفعل «جزأ» كثيراً جداً، أوما يشابهها مثل «التبرؤ»، كانت ترسم «التبري» (ر. ص ٢٢٤)...

٥- الشروح الأخرى لمشاهد الأسرار

بالإضافة إلى شرح ست عجم للمشاهد يوجد لدينا شرحان آخران أصغر منه حجماً، وشرح رابع لم يوثّق بعد.

أ) «شرح ما أشكل من الألفاظ في المشاهد»

يقع الأول من الشرحين في بضع صفحات، وهو على ما يبدو من تأليف ابن عربي نفسه. ولما كان ملحقاً بنص المشاهد في كثير من النسخ فإنه لم يشتهر بعنوان مستقل سوى تكرار بدايته: «شرح خطبة الكتاب»؛ والأَوْلى هو أن نسميه باسم الجملة التي وردت في أواخره: «شرح ما أشكل من الألفاظ في المشاهد». ويظهر من ذلك أنه شرح لبعض المصطلحات.

إن ما يشار به إلى «شرح خطبة الكتاب» ليس سوى شرح سريع لبعض ما ورد في «الرسالة المقدمة على المشاهد»، وهي رسالة بعث بها ابن عربي إلى أصحاب الشيخ عبد العزيز المهدوي بعد مغادرته تونس عام ٥٩٠هـ. وقد كتبها إليهم عامة ولابن عمه علي بن عبد الله بن محمد بن العربي خاصة. وقد شرحت ست عجم كذلك أجزاءً من هذه الرسالة. أما شرح ما أشكل من بقية الألفاظ في المشاهد فإنه كان انتقائياً، أي أنه شرح تسعة من أصل أربعة عشر مشهداً وأهمل أربعة منها لأنها ليست بحاجة إلى شرح، واستثنى المشهد الرابع عشر لأن له وضعاً خاصاً لم يفصح الشارح عنه ونفهم من سياق القول: «وأما المشهد الرابع عشر، فهو مختصٌ بي في مبشرة أُريتها» (ر. مخطوط تركيا بمدينة مانيسا، رقم ١١٨٣ (ق ٨٨أ)، أن ابن عربي نفسه هو مؤلف المشاهد وشارحه.

ويوجد لهذا «الشرح» عدة مخطوطات أهمها:

- مجموع مانيسا (السابق الذكر) ويقع بين الأوراق (٨٤أ-٨٨أ)
- مخطوط جامعة استنبول، ٣١٨٤ (ق ١٤٨أ-١٤٩ب)
- مخطوط دمشق، ٥٥٧٠ (ق ١٣٣أ-١٣٥ب)

- مخطوط باريس، ٦١٠٤ (ق ٢٥ب-٢٨ب).

وبخصوص المخطوطات الأخرى يمكن مراجعة عثمان يحيى: «تاريخ مؤلفات ابن عربي وتصنيفها»، (جـ٢ ص ٣٧١ الفقرة ٤). وفهرس محمد رياض المالح، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية، التصوف، جـ٢ دمشق ١٩٧٨، ص ٦٦٩.

ب) كتاب النجاة من حجب الاشتباه..

يشغل شرح المشاهد القسم الثاني من «كتاب النجاة من حجب الاشتباه...»، ويقع في نحو خمسين صفحة. فهو إذن أوسع من «شرح ما أشكل من الألفاظ...» وأصغر بكثير من شرح ست عجم بنت النفيس. وقد أشرنا في بداية هذه المقدمة (ر. الحاشية رقم ١) إلى وجود مخطوطتين لشرح إسماعيل بن سودكين النوري (ت. ٦٤٦/١٢٤٨) تلميذ ابن عربي. بينما ذكر عثمان يحيى عدداً آخر من المخطوطات: «تاريخ مؤلفات ابن عربي وتصنيفها» (جـ٢، ص ٣٧١، الفقرة ٢). ويقارن ابن سودكين في مقدمة «كتاب النجاة...» بين القيمة الروحية لِكل من **الإسراء** و**المشاهد**. وهو يرى بعد أن قسم السَفَر الصوفي إلى ثلاث مراتب هي: «السفر إلى الله»، و«السفر من الله» و«السفر في الله»، أن كتاب **الإسراء** يعبر عن المرتبة الأولى، بينما يعبر كتاب **المشاهد** عن المرتبة الثالثة وهي أعلى المراتب (ر. مخطوط استنبول، فاتح ٥٣٢٢ (ق ١٧١ب و ق ٢٠١أ). وقد أنجز ابن سودكين هذا الشرح المزدوج تحت إشراف ابن عربي نفسه الذي وافق على أن يلتقيه في مجلس خاص لهذا الغرض (مخطوط فاتح ٥٣٢٢، ق ١٧١ب). ويمكن دراسة الفروق بين شرح ابن سودكين وشرح ست عجم في مناسبة أخرى.

ج) شرح المناوي (١٠٣١/١٦٢١)

وهو الشرح الذي يذكره حاجي خليفة ثم عثمان يحيى، وينسب إلى الشيخ عبد الرؤوف المناوي، فلم نجد له أثراً مخطوطاً، سوى أن محمد رياض المالح يجعل من هذا الشرح حاشية على شرح ابن سودكين ويعطي رقماً لمخطوط في استنبول، المكتبة السليمانية، أولو جامع رقم ١٦٠٠، ولم يعط المزيد من المعلومات لتوثيقه. (ر. محمد رياض المالح، فهرس الظاهرية، تصوف جـ٢، ص ٦٦٩).



كتاب شرح المشاهد القدسية

تصنيف الشيخ الامام العالم الرباني الوارث محيي الدين

محمد بن علي بن العربي الحاتمي الطائي قدس الله روحه ونور ضريحه

شرحته السيدة الجليلة الحسيبة النسيبة

العالمة الربانية الست عجم بنت النفيس بن ابي القسم بن طرز

البغدادية رضي الله عنها وعن سلفها الطيب الطاهر

كتاب كشف الكنوز ومفتاح مشاهد القدسية

تصنيف الشيخ الرباني محيي الدين محمد بن علي بن العربي الطائي

قدس الله روحه ونور ضريحه

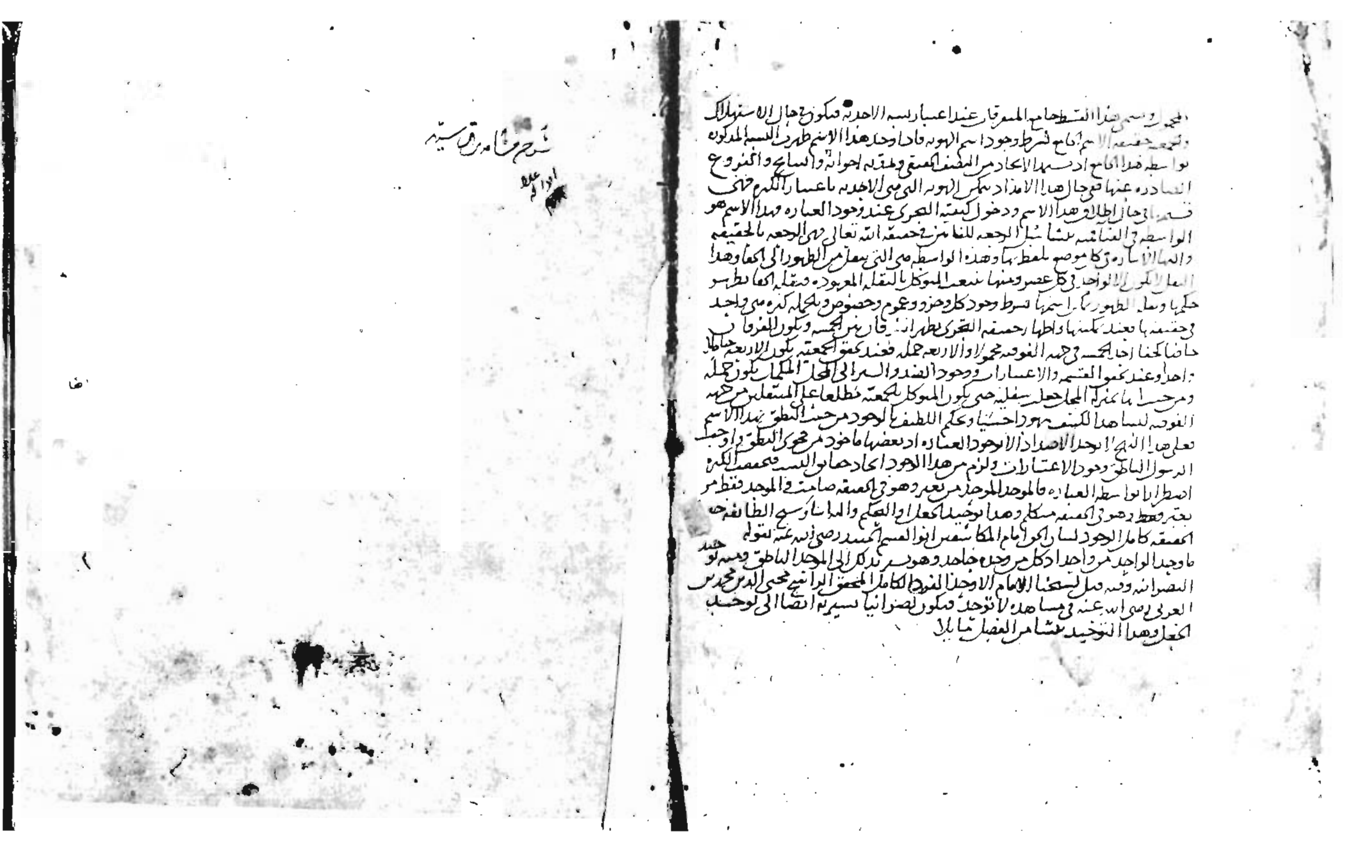
النسيبة العالمة الربانية الست عجم بنت النفيس

البغدادية رضي الله عنها وعن سلفها

صفحة غلاف مخطوط آيا صوفيا ٢٠٢٠، وفيه كتاب «كشف الكنوز» و«شرح المشاهد» لست عجم



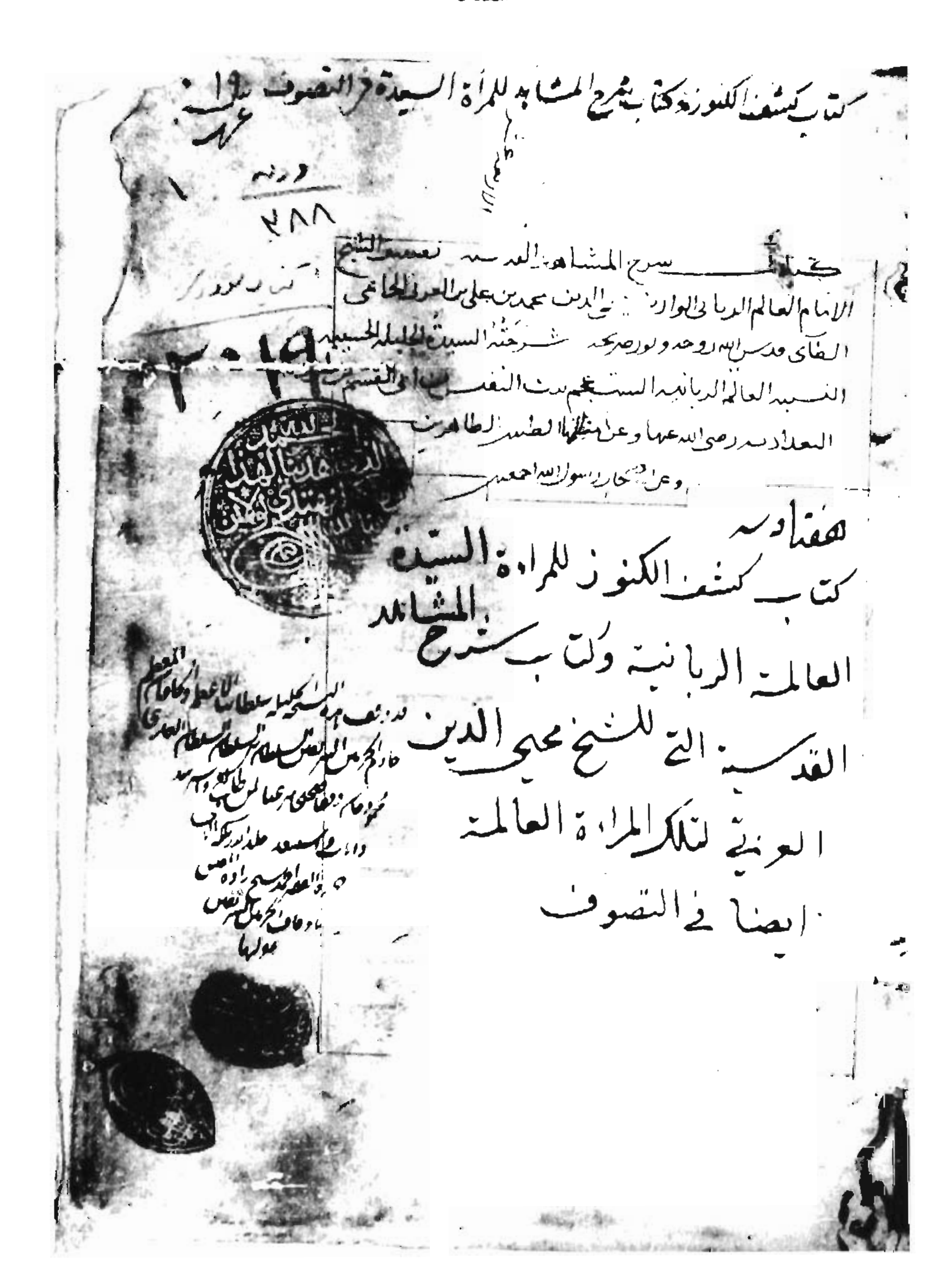
١ - الورقة ١ ب - ٢ أ من مخطوط آيا صوفيا ٢٠٢٠، بداية «كشف الكنوز» لست عجم



٢ - الورقة ٣٩ب - ٤٠أ من مخطوط آيا صوفيا ٢٠٢٠، نهاية «كشف الكنوز» الذي لم يكتمل
وبداية «شرح المشاهد» لست عجم، والعنوان مضاف بقلم مخالف للأصل

الورقة ٤٠ ب — ٤١ أ من مخطوط آيا صوفيا ٢٠٢٠، بداية «شرح المشاهد» لست عجم
وهي النسخة الأم التي اعتمدت في التحقيق

الورقة ١١٦ب من مخطوط آيا صوفيا ٢٠٢٠، نهاية «شرح المشاهد» لست عجم، وهي النسخة الأم التي اعتمدت في التحقيق


كتاب كشف الكنوز وكتاب شرح المشاهد للمرأة السيدة في التصوف

٢٠١٩

كتاب كشف الكنوز للمرأة السيدة
وكتاب شرح المشاهد
العالمة الربانية
القدسية التي للشيخ محيي الدين
العربي لتلك المرأة العالمة
ايضا في التصوف

صفحة غلاف مخطوط آيا صوفيا ٢٠١٩، وفيه كتاب «كشف الكنوز»
و«شرح المشاهد» لست عجم

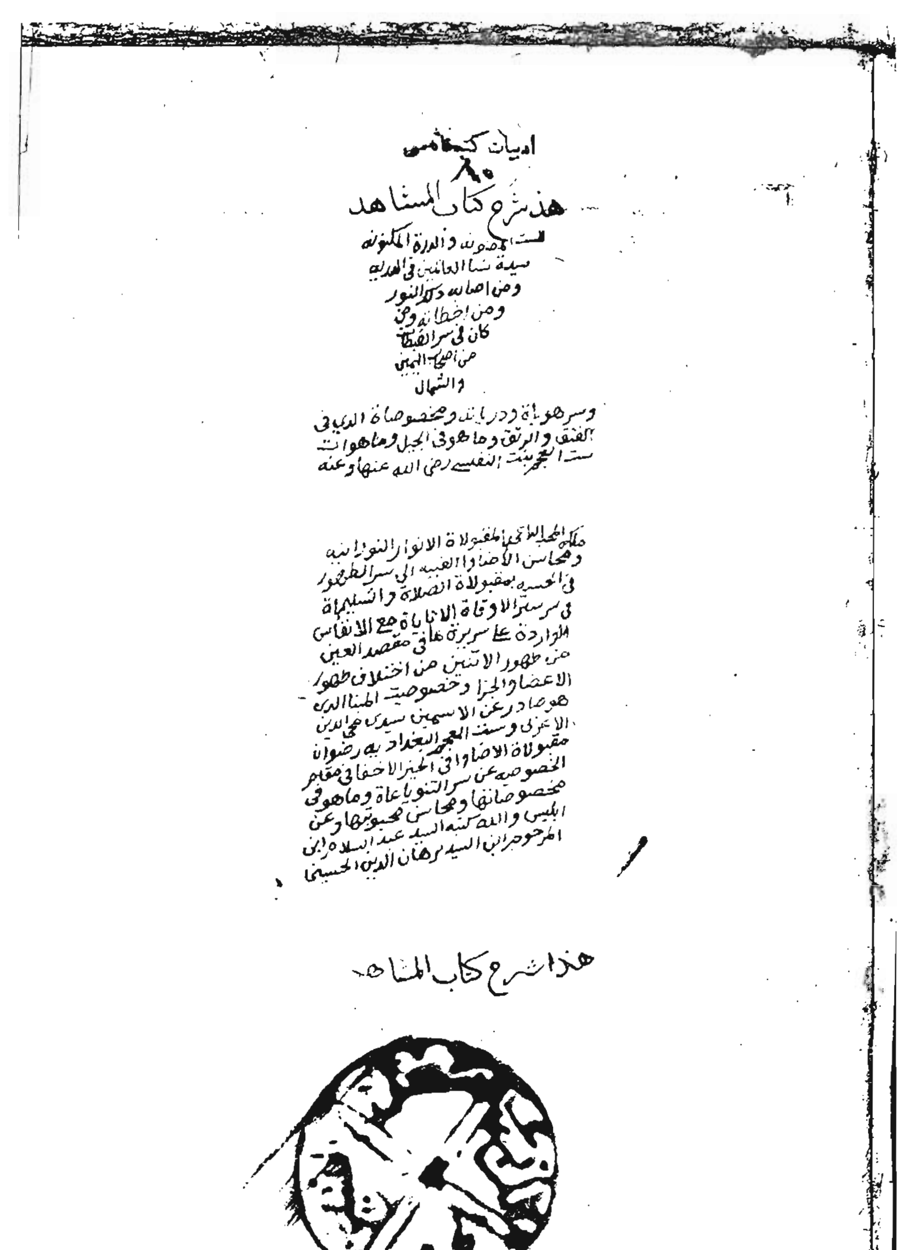
في حقيقة الله تعالى فإن المرجعة بالحقيقة والمآل الا شأن في كل
موضع يلفظ بها وهذه الواسطة هي التي ينقل من الظهور الى الخفا
وهذا النقل لا يكون الا الواحد في كل عصر ومها ينبعث المتوكل
بالنقلة المعهودة فحصلة الخفا نظر حكمها وبغلبة الظهور يمكن اسمها
بشرط وجود كل وجزو وعموم وخصوص وبالجملة كثرة من واحد
في حقيقتها فعند عكسها واظهار حقيقتها الجوى نظر الفرقان بين
الخمسة ويكون الفرقان حافظا لكنا احد الخمسة في جهة التوقيت
محولا والا رسد حمله فعند تحقق الخمسية يكون الاربعة حاملا
واحدا وعند تحقق القسمة والاعتبارات ووجود الضد والسير
الى المحل المكمل يكون جمله ومن حيث انها سيره الى المحل جملت سلسلة
حتى يكون المتوكل بالحقيقة مطلقا على المستقلين من جهة التوقيت
لبسا بهذا الكثيف شهودا حسيا ويحكم اللطيف بالوجود من حيث
النطق بهذا الاسم فعلى هذا النحو لا يوجد الاضداد الا بوجود
العبارة اذ بعضها ماخوذ من مجرى النطق واوجب الرسول
الناطق وجود الاعتبارات ولزم من هذا الوجود اتحاد حقائق
السبب فتحققت الكثرة اضطرارا بواسطة العبارة فالموحد
الموحد من يعبر وهو في الحقيقة صامت والموحد فقط من يعبر
وهو في الحقيقة متكلم وهذا توحيد الجعل والتحكم واليه اشار
شيخ الطائفة في الحقيقة كامل توحيده لسان الحق امام المكاشفين

ابو القسم الجنيد رضي الله عنه بقوله ما وحد الواحد من واحد
اذ كل من وحده جاحد وموسم بذلك الى الموحد الناطق
ومنه توحيد النصرانية وفيه قيل لشيخنا الامام الاوحد
الفرد الكامل المحقق الراسخ محي الدين محمد بن العربي
رضي الله عنه في مشاهده لا توحد فتكون نصرانيا بسبب
به ايضا الى توحيد الجعل وهذا التوحيد يشا من الفصل ما يلي

الورقة ٩٥ب–٩٦أ من مخطوط آيا صوفيا ٢٠١٩، نهاية «كشف الكنوز» لست عجم

٢ – الورقة ٩٦ ب – ٩٧ من مخطوط آيا صوفيا ٢٠١٩، بداية «شرح الشاهد» لست عجم

الورقة ٣٨٧ب–٣٨٨أ من مخطوط آيا صوفيا ٢٠١٩، نهاية «شرح الشاهد»

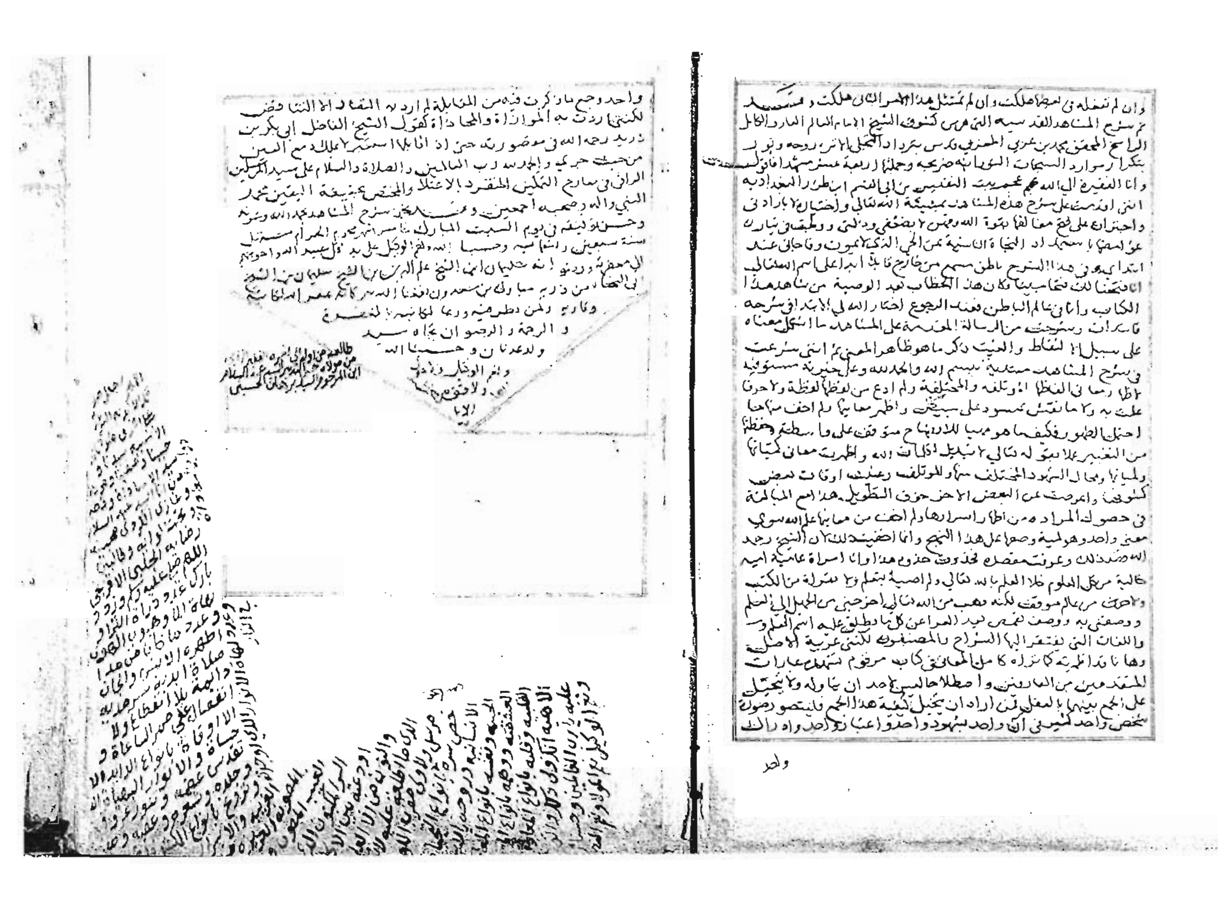


هذ شرح كتاب المشاهد

هذا شرح كتاب المشاهد

صفحة غلاف مخطوط جامعة استنبول ٨٠أ، وفيه «شرح المشاهد» لست عجم

الورقة قبل ١ – ١أ من مخطوط جامعة استنبول رقم ٨٠/١أ، بداية «شرح المشاهد» لست عجم



٨ـ الورقة ١٤٣ ب ـ ١٤٤ أ من مخطوط جامعة استنبول رقم ٨٠أ، نهاية «شرح المشاهد» لست عجم



شرح المشاهد القدسية



[مقدمة]

[٤٠ب]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله – الأوَّل قبل الأكوان المألوفيَّة، الآخر بعد انقضاء الأزمان الفلكية، الظاهر بالصفات المحددة العلمية، الباطن بمعقول الضدِّية : المطلق عليها لفظ « يكاد » يلحقها بالعدم : المضادّ للوجود، المُعْتَقَد الحاضر بالمعيّة، الملحقَةِ بالفناء المحتجب بالتجزؤ، برهان العزة، موجبةِ الكثرة. وخصوص تمكينه بإطلاق المحتجب تعالى، وتخصيصه بإطلاق الحمدِ المفعول لما أصدر من الرحمة عن الأولية، المرادَ للوجود مقترناً بالتسليم السرمديّ مع التوكُّل الكلّي – حمداً ينشأ من الأزلية، ذاتَ العهد المقرون بالشهود، متسرمداً إلى حيث الآخرية، آن استيفاء العهود.

ونكرره ثناء، باستمداد اسم من البقاء. عمَّ برحمته جزئية المخاطب النزرة بتهيُّؤ وهب غامر إلى حيث إيقاظ[1] الدراية الناشئة بالتذكير الناشئ. فاتصلت بمحلّها الأول في حال « استدارة الزمان كهيئته ». وتسرمد الاتصال إلى حيث انقضاء الظاهر الحامل لعموم حكم محمد ﷺ، المختص بالبراهين القاطعة، والأنوار الساطعة.

صلوات الله عليه وسلم بحكم الترجيع، كالحال في مبتدأ نبوَّته قبل الأكوان خافياً، ثم أُريد له الظهور المتعالي مستمداً من منبع الحياة – فوجب حكمه على كلّ حي، لاختصار صورته، صلى الله عليه [وسلّم]، من جمعية الوجود، المائل بالحكم إلى موقع القبول – صلاةً يُبَرِّزُ أولها على آخرها كالتسرمد، مدركة عياناً للدائم الذي لا انقضاء له حتى تحوز بالنظر العياني، تبريزاً على الثبوت الأبدي، أحمدَ، المهيأ لاسمه بطاعة العبودية، المشتقَّة من التنازل إلى حيث المثليَّة، وموجبة

---

١. رقمت في الأصل (خ آيا صوفيا ٢٠٢٠، وكذلك في خ استنبول ٨٠أ) بالضاد « إيقاض » ووضع فوقها (في خ آيا صوفيا ٢٠١٩) خط يشير إلى وجوب قراءتها ظاءً، كما أثبتناه.

عموم رأفته المستمدة من الرحمة الأزلية، الذي كان كونه الصوري سبب إظهار اسمها مقترنة ببعثته ذات الرأفة الأبدية. وعلى آله الجملة خصوصاً، والكافة عموماً.

صلاةً مبتدأً فيها بالتحقيق، على خلاصة الصِّدِّيق، ذي الحسنات العارية عن المِثْل. وعلى الثاني في التقديم عمر بن الخطاب الجاري على منهاج العدل. وعلى الثالث المقابل عثمان بن عفّان قسيم الحمل. وعلى عليٍّ بن أبي طالب المخصوص بيقين الكشف ختام الكلّ.

وتشتمل على المستمدين، الأبرار والمقربين، ويستقر خصوصها إلى حيث الأولياء ذوو الدائرة الناقصة التي كان ختامها ظهور اسم محمَّد مرة ثانية، بالميل إلى صقع المغرب الذي اختصر من مجموعه مادة فتق في عمائها صورة اسم محمَّد المكرر الذي أودع جسم **محمَّد بن العربي**، في حال تكميل الدائرة ذات الختم الموصوف بالاسم المطرب، الذي أطلق عليه «**ختم الأولياء وشمس المغرب**». أنار اللّه، إلى حيث قيام صورة النشأ، برهانَه. وأعلى على المستمدين الآخرين إلى حيث القرار شانَه.

أما بعد، فإنه لما سبق لي في العلم وهبٌ من العليم بإرادة شأنٍ، اختصر اللّه تعالى فيه من مواد المماثلين في الشؤون بعموم الكلية صورتي. وأودعها ما كان هيّأ لها في السابقة، وأطلعني عليه في حال كمال الدراية. وأوقفني بلطفه المتحد بخلقه المتعدد، على صفة من تقدم من الأولياء المماثلين لي في الرتبة، وقوفاً منتزعاً من الاستواء، بحضور "الموصوف" تعالى وغيبه وعكسهما. وأيضاً بوقوف جملة الأولياء في حال الاطلاع إلى ما يلي الباطن. فوجدت صاحب الاستمداد الكلّي ذا الغمر الجامع، مفيضاً على الجزئي الحاضر في الواقع. ففحصتُ عن اسمه وسيرته، وسبيل الاستمداد منه ذات التحديد، فوجدت المشابهة في "العطاء الحاتمي" بيننا مؤدية إلى الجذب في حال عدم الخصوص وتحديد السبيل في مماثلة التبعية والسيرة، بمماثلة الخلق، بل الوهب أيضاً، المختص بالأولياء. فلم تتمالك صورته اللطيفة النورانية إلى [أن] شهدت علم الاتحاد الذي بيننا، ودقَّ البحث إلى حيث ظهور الأسماء المختصة بنا، فقلتُ له: من أنت؟ فقال: **ابن عربي**، واحد من الأولياء عباد اللّه المقربين. فسألته الاستمداد من سيرة الولاية، فأمدني بما يليق من الرعاية،

المستنزعة من عدم الخصوص. وكان موجب الطلب التوقيف على صورة التسليك. فقال لي عند المفارقة : «في حال العود من الباطن أُتْبعك أيتها العارفة بوصية كالأمانة، تؤدينها في حال الرجوع من هذا المقام». فقلت له : قل وباللّه المستعان من غير أوَدٍ[١]. فقال: «لي كتاب [٤١ أ]، عارٍ عن الاختيار في اللفظ، وهو من غوامض الكتب المشكلة. ومنذ أظهرته لم أرَ لقفله فاتحاً إلا أنتِ، وحيث حضرتِ تلتزمين بطريق المماثلة فتح هذا المدّعى عليه بالاستغلاق. فعسى يتصل الذكر بنا، ويكون ذلك استمداداً من اللّه». قلتُ : وجب ! وكان هذا الخطاب بحضرة جماعة من الأنبياء، [وحضور إبليس، وكان اللعين مبايناً لنا في الموضعية ؛ إذ كان قد حلَّ عليه الوحدة باستمداده اللعنة من الله.][٢]

فعند الرجوع أوجبتُ عليَّ القيام بفتح مقفله، بعد التأكيد في الوصية من الشيخ، رضوان اللّه عليه. فابتدأت بفتح مستبهمه، وباللّه المستعان.

---

١. زادت نسخة (س= جامعة استنبول) هنا ما نصه «تقصير» ولعلها شرح لمعنى كلمة «أوَد» (ق ١أ).

٢. ما بين معقوفتين سقط من نسختي (ا= آيا صوفيا ٢٠٢٠ وب= آيا صوفيا ٢٠١٩)، والمستدرك من (س،ق ١ أ).



[شرح مشكل الرسالة المقدمة على المشاهد]

[«وهو ما التقطناه منها مما يحتاج إلى الشرح»]

قال الشيخ رحمه اللّه :

الحمدُ للّه ربِّ العالمين.

أقول : إن مفتتحه بالحمد واجب، وإعلانه به لكمال أمره. لأنَّ الحمد ثناء، فالابتداء به بعد الكمال طبع لتحقيق الثناء، بترجيعِ اللفظ الذي يمكن الإعلان لا غير. فمن حيث وجوبه اضطر إلى إظهاره، مستعلياً على كماله. وإن لم يكن في الحقيقة يجب الإعلان به في حقِّ الكاملين، لأنَّهم مختصّون باختيار اللّه لهم في قوله تعالى : ﴿ ألا إنَّ أولِيَاءَ اللَّهِ لا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [يونس / ٦٢]. فمن حيث تحقق الحمد على كل موجود ابتدأ به معلناً مع عدم الافتقار لإظهار الطاعة فقط. وهذا من باب التنازل. فإنه من حيث فناؤه في ذات المحمود لم يعد عليه هذا الوجوب حقيقة، وإنما يجب عليه من حيث التقييد الظاهر. فأراد، رحمه اللّه، يظهر حقيقة هذا الواجب مماثلة للعباد مع تفرُّده بعدمها في حال الفناء.

وقوله : **رَبِّ العَالمينَ** بالإضافة، يريد به إظهار حقيقة المماثلة وإظهار حكم الربِّ على مجموع العالم. فإنّ الربَّ يشتمل حكمه على جميع الموجودات، وإن لم يكن لها حقيقة في الحقيقة. لكن الابتداء بالحمد أوجب التكميل باسم الربّ المضاف إلى العالم. وذلك أنه لما كان هذا العارف في حال هذا الحمد متصفاً بمجموع الوجود الذي قد صدق عليه العالم، أراد إظهار حقيقته على ظاهره بثنائه على ربِّ العالمين، فأظهرها بذكره لاسم الرب المضاف إلى العالمين. فكأنّه قال : الحمد للّه ربي، أوقال: الحمد للّه ربِّ العالم الذي قد اتصفت به.

وتأييد اتصافه بالعالم، وقيامه بحقيقة حكم الرب، قول الإمام العارف الكامل أبي القاسم **الجنيد**، رضي اللّه [عنه]، حين عطس واحد في مجلسه وقال : « الحمدُ للّه». فأشار الإمام إليه بأن يقول : « ربِّ العالمين». فقال العاطس : « ومَنِ العالَمون مع اللّه ؟» فقال الإمام : « الآن لا بدّ من ذلك»، [فإن المُحْدَث إذا قورن

بالقديم لم يبق له عين ولاأثر][1] وإنما أمره به لإيجابه الحمد على نفسه. وذلك لأنّ الحمد يقال على محمودٍ مُتّصف بأوصاف تليق به كالرب، وثناء العباد عليه، فإنّ ثناءه واجب على كلّ متميِّز عنه ظاهراً. فإذا حصل التعيين بالحمد للربِّ وجب اقترانه بالعالمين للدخول تحت لفظة العموم.

قوله : **حمد إنيَّةٍ لا حمد هُوِّيَّةٍ.**

أقول : مراده به خصوص نفسه بالحمد مع اتصافه بمجموع الوجود. فإنّ الإنيَّة لفظ مختص بالناطق به بشرط الكمال في مرتبته، بخلاف الأنانية، لأنّ الأنانية لفظ يصطحب تعظيماً عارياً عن المماثلة في الرتبة. والإنية تنشأ عن ذلك التعظيم عندما يصير وصفاً للناطق به.

فقوله : «حمد إنيَّةٍ لا حمد هوِّيَّةٍ»، أي حمد مختص بالاتصاف في حال التفرُّد بالكمال الثابت الذي لا يدخل عليه الفناء. وقوله : «لا حمد هويّة»، يريد بهذا النفي إثبات حامد ومحمود، فإنّ الهويّة تستهلك حقيقتي الحامد والمحمود وتُبقي واحداً مُتفرِّداً بريئاً عن الثنويَّة، عارياً بإطلاقه عن التمييز. فلا يُطلق الحمدُ على غيره إذ لا شريك له يكون مستعلياً عليه. فلا يجب عليه الحمد إلا لنفسِهِ لأنَّه عادم لتعظيم الغير من أجل براءة المماثل. فلما لفظ هذا الشاهد بالحمد لزم منه إثبات حامد ومحمود.

وقد يخصص الحامد نفسه على المحمود بالدخول تحت الحكم، فأظهر هذا الشاهد حقيقة خصوصه بقول : «حمد إنيَّة»، ونفى الهويَّة، لأنها عريّة عن الإثنينية كما قلنا. فلو قال : الحمدُ لي، اضطرَّ إلى أن يقول : حمدَ هويَّةٍ. فلما قال : الحمدللّهِ، ولزم منه الثنويَّة قال : حمد إنيَّة. فكأنه قال: أحمد اللّه حمد مختصٍّ بالعبوديَّةِ الواجبة بالتكثر، لا حمدَ ربٍّ مختصٍّ بالهويَّة مستهلك لحقائق العباد. فلفظ بالإنيّة لإثبات الجزئية، بلفظ يشترط فيه الخصوص ليوجب الحمد على نفسه. ونفى الهويَّة لأجل التمكين الواجب بالتفرُّد، فتبقى الحقائق المتكثّرة التي يشترط فيها وجود حامد ومحمود.

---

١. ما بين معقوفتين مستدرك من (س،ق ١أ – ١ب)

وإن كان قد حمد هذا المتفرِّد نفسه بقوله على لسان عبده : « سمع اللّه لمن حمده » ، فإنّه من مراد الربِّ لعراء العبد عن الاختيار ، وأيضاً لإثبات طاعته ، وهذا حمد الهويَّة . وحمد الإنيَّة هو مراد اللّه بعينه ، لكن يقترن به اختيار العبد من حيث إعطاء لفظ الإنيَّة ، ويصحب الاختيار عموم التجزؤ . فالحاصل [٤١ ب] من قوله : هذا حمد متجزئ لا حمد واحد لنفسه .

قوله : **حمداً منزّهاً عنِ النّماءِ ، موجوداً قبل الماءِ ، معتلياً عن الصفات والأسماء .**

أقول : إنّ قوله : « حمداً » تكرار ، وفائدته تأكيد الحمد الذي سبق ذكره . فقوله : « حمداً منزهاً » يباين في الكمال حمد الإنيَّة ، لأنّ الإنيَّة تتضمَّنُ المثل ، والتنزيه يبرأ عن هذا التضمُّن . فبدأ بالحمد مضافاً إلى الإنيَّة ، وكرَّره مضافاً إلى التنزيه ، فالتزم إظهار حقيقته التي كانت موجودة في العلم ، وهي حامدة . ولهذا قال : « موجوداً قبل الماء » .

فقوله : « منزَّهاً عن النماء » ، أي حمداً كاملاً مستديراً لا يفتقر إلى الزيادة المورَّى عنها بالنماء لأجل تمامه ، ولا إلى التثنية من أجل الكمال ، فاستدارته تستصحب كماله لعراء الدائرة عن التجزؤ . فالتنزيه مقابل للتجزؤ ، كتنزيه الدائرة عن الفروج . ولفظه بالتنزيه إعلام منه أنه لا سبيل للتجزؤ المنوط بالنموِّ على كمال هذا الحمد الأحدي .

ووصفنا له بالاستدارة لأجل أنَّ الزمان قد التحق أوله بآخره في الحديث المروي فقوله : « موجوداً قبل الماء » لأنَّ آخر الزمان قد عطف على أوَّله بإطلاعنا على ما كان قبل الكون عند وجود الماء . فابتداء الخلق من حين وجود الماء . والاستدارة هي اتحاد الفاتحة بالخاتمة ليطلع اللاحق على السابق ويفهم أنَّه كان موجوداً عن أول موجود لجذب المناسبة الجاعلة للأول آخراً ، حتَّى يصدق عليه اسم الكمال المستدير السرمدي .

وقوله : « معتلياً عن الصفات والأسماء » ، أي هو لاحق بالهويَّة ، إذ الهوية لفظ يستعلي مستهلكاً لحقائقِ الأسماء والصفات ، على تقدير وجود الصفات والأسماء مع الهويَّة . فلما ثبت هذا التقدير ألحقَ هذا العارف ، رضوان اللّه عليه ، حمده بالهويَّة الموجودة مع الصفات بلفظ الاعتلاء .

قوله : **يكونُ قدوةً لجميعِ المحامدِ المتفقِ عليها، والمختلف فيها، ومادة لألفاظها ومعانيها.**

أقول : إن حمدَ الكامل يُباينُ حمدَ الناقصين من الجهلة. لأنَّ الجاهل لا يقدر على الدخول من غير باب معيّنة. والعارف لاتِّصافه بالكلّ يدخل من حيث شاء بحكمه على علمه، كوضع الأشياء في محالِّها وما أشبه ذلك، فإن تمكين معرفته صنعة، وصانعها كالدليل العارف بالطرق. فليس سير الدليل كسير الخابط فيها بغير علم.

فإذا ثبت هذا بتخصيص العارف كان حمده ناشئاً من محلّه بواسطة التقليد. لأنه عرف الحمد من لسان الشارع معرفة تحقيق. فحمده لا كحمد الموجبين العارين عن القدرة على وضع الأشياء في أماكنها. فحمدُ العارف إمامٌ للمحامد العارية عن الصنعة، يُقتدى به اقتداء المدلولين بالدليل المتفق على معرفته بالسلوك. والمختلف فيها كالاختلاف بين المدلولين من المدّعين، وما أشبه ذلك، مما يُطلق عليه لفظ الاختلاف.

وقوله : «مادة لألفاظها ومعانيها»، يريد به أن همم السالكين في الطرق تستمدُّ من همة العارف الدليل بصورة التسليك، فيجعل معرفة المُسَلِّك قدوة، كالمادة لكلّ مهتم مفتقر. ولهذا تمدُّ بحسب اختلاف الهمم إلى حيث يبلغ بالإمداد إلى تقويم ألفاظهم ومعانيها.

قوله : **والصلاة على حقيقة المحقّق المحق والمثبت الممحق، صلاةً تتحد بالإلّية، على صاحب الحضائر* القدسية، محمد ﷺ وعلى آله وشرَّفَ وكرَّمَ.**

أقول : يريد به الإشارة إلى «الحقيقة المحمدية»، بل الحقيقة النبوية. لأنّ الأنبياء يشتمل عليهم عموم الولاية فيتسمَّون من حينها مُحقّقين، وفي حال الاطّلاع مُحقِّين. فاطلاعهم لأجل التحقيق، وعلمهم بالاطلاع لأجل توغُّلهم في الحقيقة، فهم محقّون لاختصاصهم بتمكين التحقيق، ومحقّقون من أجل تلبُّسهم بالولاية. وهذا أخصُّ بمحمد، ﷺ.

---

* يبدو أن هذا الرسم للكلمة موجود في مخطوط الأصل الذي عملت عليه ست عجم، ولكنها قرأت نفس الكلمة «الحظائر»، انظر ذلك بعد ١٥ سطراً.

وقوله : « المثبَت المُمْحَق » ، يـريد به أنـه مثبـت في حقيقة البشرية . قال اللّه تعالى : ﴿ قل إنما أنا بشر مثلكم ﴾ [الكهف / ١١٠] . ومحقُهُ باستيفائه في طور الولاية لعرائه عن الاختيار . فإثباته في البشرية لإثبات طور النبوَّة ، ومحقه لإثبات أوصاف [طور][1] الولاية .

وقوله : « صلاة تتَّحد بالإليّة » حيث لفظ ، رضي اللّه عنه ، بالصلاة عليه تميَّزت عن صلاة الإله ، فما بقي لها إلا الاتحاد لأنَّ الاتحاد لا يكون إلا بين متميِّزين ، بخلاف ما لم يتميَّز فيُطلق عليه الأحدية . وكونها جرت على لسانه الكريم ، أعني الصلاة على محمدٍ ، التحقت بصلاة اللّه تعالى المنسوبة إلى خصوص الإله ، التحاق اتحاد ، لا فناء لأحديهما ببقاء الأخرى ، لأنها تنشأ من محلِّ التمكين ، وتلتحق بتنزيه اللّه تعالى .

وقوله : « على صاحب الحظائر القدسية » ، يـريـد به اختصاصها بمحمد ، ﷺ ، كاختصاصه بالمقام الرفيع المنزَّه عن دنوِّ المماثل بالتقديس . وإنما أجمل الحضرات لخصوصه بتكرار الرؤية في هذا المحل المخصوص بالتقديس ، وإلى هذا التكرار أشار بقوله تعالى : ﴿ ولقد رآه نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى ﴾ [النجم / ١٣ – ١٤] .

قوله ، في **أثناء الرسالةِ المقدَّمةِ على المشاهد** ، وهو ما التقطناهُ منها ممّا يحتاج إلى الشرح : **لما حجبني عن تفصيلي ، ونزَّهني عن تجميلي . أدخلني حضرات جمَّة ، على قَدْرِ ارتقاء الهمَّة .**

أقول : يريد بحجبه عن التفصيل كونه كان في حال الحجب في الرتبة الثانية التي تسمَّى شهود المحو . فهناك يحصل للشاهد الحَجْب عن الأعيان المتكثرة . ويصطحب هذا الحَجْب التنزيه عن الإجمال ، لأنه متى عدمت الكثرة تنزَّه الشاهد عن الإجمال اضطراراً ، لأنَّ الإجمال يدخل على التفصيل . وكيفية الحجب تظهر باستيلاء ظلمة المحو التي تفني أعيان الكثرة . فالاستيلاء حجاب وارد على المتّصف [٤٢ أ] بالكثرة ، يكون فاصلاً بينه وبين الناشئ عن الاتصاف . لأنَّ الكثرة تتقدَّم على شهود تمييزها ، ولهذا عبّر عنه بالحجاب الدالِّ عليه لفظ « حجبني » ، لأنه يحجب النظر الباصر عن تفصيل الأعيان . وهو الذي عبَّرنا عنه بظلمة المحو .

[1] . ما بين المعقوفتين من نسخة (س) .

فمتى اتصف الشاهد بهذه الأوصاف حصل له التنزيه لارتفاع هذا الحجاب المضروب على وجهه.

وقوله: «أدخلني حضرات جمَّة على قدر ارتقاء الهمة»، يعني به أنه بعد هذا الشهود المورّى عنه بالحجاب الذي نسمّيه بالمحو يأخذ الشاهد، إن كان مُراداً للكمال، في الارتقاء إلى جهة الاستعلاء. فالهمة تكون بشرط إرادة الكمال. فالشيخ، رضي اللّه عنه، بعد هذا الشهود ذي الحجاب، قد استسمت به همته إلى جهة العلوّ بواسطة إرادة اللّه تعالى له الكمال. وهذه الجهة هي المرتبة الثالثة التي يتَّصف [بها] الشاهد من حين ولوجه فيها بالكمال الغائيّ الذي لا يكون إلا لواحدٍ في كلِّ عصر، وهو المعبَّرُ عنه في لسان الأولياء بالقطب والغوث.

وهذه المرتبة هي التي تُشهد فيها حضرات جمَّة لا تتناهى كثرة، لأنَّ فيها الجمع بين النقيضين. فمن حيث الكثرة تُشهد هذه الحضرات متنوِّعةً، ومن حيث الأحديَّة تُشهد واحدةً، والكلّ في آنٍ واحدٍ.

وقوله: «جمة»، يريد به ما ذكرناه ههنا من أنَّ أوصاف هذه الحضرات لا تُحصى عدداً. لأنّ الشهود الكماليَّ الذي يكون بعد شهود المحو هو شهود ثبوت الأعيان في حقائقها. وهو ما أشرنا إليه من الجمع بين الأشياء ونقائضها، وبين الأشياء ومضاداتها. وكثرة الكون لا تُحصر على اختلاف تنوُّعاته إلا للشاهد المراد، لجعلها واحدة بعد الاتصاف بهذه الوحدة، فيحصل له إدراكها على اختلاف أنواعها. فكلَّ ما أدركه منفرداً سمّاه: حضرة. فهذه همته إذا أخذ في طريق الكمال. وأما الواقف في شهود المحو فلا ترتقي به همة جذب، من أجل أنّ المراد به الوقوف.

قوله: **حتى انتهيتُ وما انتهيت، وأريتُ وما رأيتُ، وافاني في حضرة الهويَّة [الخطاب]، بإبراز هذا الكتاب، وإخراجه إلى العالم المحسوس.**

أقول: إن قوله: «حتى انتهيت وما انتهيت»، يريد به أنه في حال شهود المحو وفناء الأعيان، ينتهي كلّ متجزئٍ إلى محوه في الأحدية. لأنَّه لا فائدة في محو الكثرة إلا جعلها واحداً ليتمكن يقين الشاهد في أنه لا حقيقة لعين ثابتة. ويتمكن يقينه بأنْلا شيء من خارج يدخل فيفني هذه الكثرة. لكنه يشهد فناءها في عين الظاهر بها. فالزيادة على هذا الاطلاع، اليقين بأن لا شيء يخرج

عن الأحديّة. فعند هذا تنتهي الأعيان، ولا تنتهي إلى فناءٍ عدميّ، لكن تنتهي إلى فناءِ تمييزها. لأنّ القصد في هذا الشهود بقاءُ التوحيد مع فناء التمييز، فتنتهي عين المطلع إلى حيث الفناء، ولا ينتهي إدراكه إلى حيث وصوله إلى الأحدية. فبعد هذا يتّصف الشاهد بالهويّة. وهذا معنى قوله: «حتى انتهيت وما انتهيت»، يعني انتهت عيني ولم ينتهِ إدراكي.

وقوله: «وأريتُ وما رأيت»، معناه أنَّ المراد بهذا الشهود وهبٌ من اللّه تعالى لإظهار هويّته، لإدراك المُطّلع. فيكون معناه أني أريت الكثرة في رأي العين، وما رأيتها، من أجل الهوية المُفْنِيَة. وقوله: «أريت» يريد به أنَّ الرؤية بفعل فاعل مريد من خارج، وهو نزع الاختيار. فكأنه قال: لما هُيِّئتُ للرأي بإرادة اللّه تعالى لم أرَ شيئاً من أجل استهلاك الهويّة لحقائق الأشياء ولحقيقتي أيضاً. ولهذا [قال][1]: «ما رأيت».

وقوله: «وافاني في حضرة الهويّة بإبراز هذا الكتاب»، يريد به عدم فناء الإدراك التحديدي، وهذا لا يكون إلا بعد الكمال الأتمّ، لأنه في حضرة الشهود الثبوتي يتحقق الشاهد ثبوت الأعيان بأحديَّتها. ويحصل للشاهد المتصف الإدراك على حسب الاختلاف، بعد الاتصاف بأحدية هذا الإدراك. ولا يعدم من الشاهد المصلحة ولا الخطاب ولا السماع ولا الاختيار. ولا يزداد إلا الجمع بين النقيضين من أجل أنه يشهد الكثرة واحداً، والواحد كثيراً في آنٍ واحد، بإدراكٍ واحد.

ولا أعني بالجمع بين النقيضين إلا ما هو محال في العقل من غير تأويل ولا تعبير، بل جمع بين النقيضين مع اجتماع الشروط التي يتوقَّف عليها إثبات التناقض. فإن طور الولاية يخالف ما يألفه علماء الرسوم الحاكمون بمقتضى عقولهم. فنهاية العارف الكامل أن يشهد اجتماع النقيضين وهو أنه يشهد الواحد كثيراً، والكثير واحداً، في آن واحد وجهة واحدة.

ولا يبعد أن الشاهد في هذا الشهود يفجؤه ما لم يكن معهوداً له من إظهار باطن إلى ظاهر يكون فيه مصلحة وما أشبه ذلك. فأُمر في هذا الشهود، بإبراز هذا الكتاب، يعلم به، رضوان اللّه عليه، أنه ليس بسلب الاختيار عن الشاهد ههنا.

---

١. مستدرك من (س).

قوله : **وعَرِّفْهُمْ بإنزالِهِ من حضرة التقديس على الجوهر النفيس، ﴿لا يمسُّهُ إلا المطهَّرون﴾ [الواقعة/ ٧٩] من التخييل والتلبيس.**

أقول : مراده بقوله : «عرّفهم بإنزاله»، أنَّ الأولياء في حال الفيض لا تتغيَّر عليهم الأحوال، بحيث لا يدركون فيها التنزُّل عليهم، لأنّ الموارد التي ترد [٤٢ ب] إليهم باطنية لا تُشهد من خارج. ومن هذه الجهة يجدون الفرق بين التنزُّل عليهم والتنزيل على الأنبياء. فإنّ الأنبياء عليهم السلام يتنزَّل عليهم الأمر على لسان رسول من خارج. والأولياء ينطق اللّه في قلوبهم وعلى ألسنتهم بغير واسطة رسول يتراءى لهم من خارج. فإن لم يُبرزوا ما ألقي إليهم إلى الظاهر، وإلا فلا يظهر ذلك عليهم ولا ينفصل عن قلوبهم.

فقوله : «عَرِّفْهُمْ بإنزاله»، أي أعْلِنْ بما بُوديت به في حضرة القلب. وعبارته عنه بالإنزال من أجل أنّ المنزَّه يتعالى عن التشبيه والتمثيل وغير ذلك من صفات النقص. وهو وارد من حضرة التقديس الذي هو محل المنزَّه المستعلي على الوجود. فيكون بالنسبة إلى استعلائه نزولاً إلى محلٍّ يكاد تصدق عليه المماثلة، كالخلق على الصورة، وكالقول على لسان العبد. ولهذا جُعل له محلٌّ من الجواهر المنزَّهة عن الكثافة. فلذلك ورَّى عنه بالجوهر النفيس. لأنّ الجوهر في حال المماثلة يتقدَّس عن كثائف الأجرام، لما أمكن فيه من اللطافة. ولا معنى للمقدس إلا لطيف يتنزَّه عن الكثائف المحسوسة.

وقوله : «لا يمسُّه إلا المطهرون من التخييل والتلبيس»، معناه : لا يتلبس به إلا أهله العارفون واضعو الأشياء في مواطنها. فإنَّ الكتب تصدق عليها المماثلة من حيث الاسم، وتمتاز بالجلالة والحقارة. فالمميِّز بينها هو المطهَّر من التخييل والتلبيس. أما في الظاهر فمن النجس وجميع ما تعافه الأنفس من القاذورات. وأما في الباطن فمن الشكوك والوقوف عند الحدود التي ينشأ عنها التردُّد، والسماع من غير إصغاء، وعدم القبول الذي يفضي بصاحبه إلى عدم التعظيم. وهذا كله يباين التنزُّل الشريف القلبي.

وقوله : **وقيل لي : خذْهُ بقوةٍ، وأخبرْ كلَّ من رآه وحَقَّقَهُ وأَمْعَنَ النظر فيهِ ودقَّقَهُ، إن وقف مع الأضداد في ظاهره، كان له راناً على قلبه.**

أقول : معنى « الأخذ بقوة » ، هو سرعة جذبه للخطاب الذي يحصل له في عالم الباطن من ربِّه تعالى ، وذلك أنّ الشهود الكشفي يكون في آن واحد . فإن لم تكن القابلية شديدة الصقال ، والناظر فيها قوي البطش ، نافذ البصر ، حتى يضبط ما أبرز له محدّداً في عالم الباطن بقهر الروحانية المجبرة[١] أو المحددة أو المعطية من غير خطاب ، وإلا لا يصدق الجذب بقوة ولا يحصل لكشفه التمييز من الكشوف المتنوعة . ويُفهم من هذا الشهود أنّ الشاهد شديد الصفاء ، والمشهود قوي التحديد ظاهر التمايز .

قوله : « وأخبرْ كلَّ من رآهُ » ، ضرورة من أجل أنَّ العارف الكامل أوَّل ما يفجؤه عدم الخصوص . فكأنه اشترط عليه في محل الخطاب السرَّاني أن لا يخفي ما ظهر له من كمين الغيب إلى عالم الشهادة .

وقوله : « إن وقف مع الأضداد » ، يريد به أنَّ التنزُّل على الأولياء يخالف التنزيل على الأنبياء . لأنَّ الأنبياء ، صلوات [اللّه] عليهم ، يجيئون بما تألفه قلوب الناس ، لئلا يقع النفور من تنزيل مخالف للعادة . وقد قال ﷺ في ذلك : « أُمرنا أن نخاطب الناس على قدر عقولهم » . والتنزّل على الأولياء لا يشترط فيه ائتلاف القلوب لأنه صادر من محلِّ النفور وهو الموت ، ولهذا لا يستحيل فيه الجمع بين النقيضين ، لأنّ الموت ضد الحياة . فمن وقف مع ظاهر هذا التنزيل ، الذي قد قيل فيه بعدم استحالة الجمع بين الأضداد ، كان هذا التنزيل بعينه حجاباً على قلب الناظر . ولهذا قال : « لا يُفتح له باب ، ولا يبدو لسرِّه لُباب » ، أي لا يُفتح له باب فكر يبدو لسرِّه فيها زيادة دراية .

قوله : **ولا ينبغي أن يقفَ عليهِ إلا الوارثونَ ، لا العارفون ولا الواقفون . إذِ المعرفة حيرة ، ويثبت الواقف غيره .**

أقول : إنَّ مرادَهُ بقوله : « لا ينبغي أن يقف عليه إلا الوارثون » ، وارثو الإيمان من الرسل ، صلى اللّه عليهم أجمعين . فإن المؤمنين وارثو الايمان من الرسول ، ﷺ ، استمداداً من النشأة الرحمانية التي عمّت في بعثته ، وهو استمداد من البعثة ، ويختصُّ الأولياء بجذب زائد على جملة المؤمنين ، فيكون من المعرفة الخاصة بالرسول .

---

١ . في (س) « المخبرة » .

وليس مراده بالإرث ههنا إرث المعرفة، لأنه نفى وقوف العارف إذ لا حاجة له إليها، لأنه مستغنٍ بما قد فُتِح عليه من الحقائق النازلة على مثله، إذ المعرفة واحدة وهي حاصلة لكلٍّ متفرِّد في عصره. فالأولياء وارثو الولاية من الإيمان بخلاف الوارثين لمجرّد الإيمان لا غير. فكأنه قال: لا ينبغي أن يقف عليه إلا مؤمن وارث فقط.

وقوله: «لا العارفون ولا الواقفون»، أما نفي وقوف العارف عليه فغلط، لأنّ العارف لا تصدق عليه المعرفة إلا بعد كمال الإرث. فكأنه يريد بقوله هذا التمييز بين الوراثة والمعرفة، ولا معنى للمعرفة إلا كمال الوراثة. وأما نفيه للواقفين فحسن، لأنّ الواقف عادم للفرق. وهذا التنزُّل ورد بعد كمال المطّلع على عالم الفرق، واستعلائه على مقام هذا الواقف الذي قد أوقف في شهود المحو. فمتى اطَّلع على هذا الكتاب واقف أفضى به إلى النفور، لأنّ الوقوف مرتبة ناقصة، والفرق لا يرد إلا من مرتبة الكمال.

قوله: [٤٣ أ] **فإن قيل: ولعلَّك جريتَ على أسلوبِ من تقدَّم، وعمّا أودعوهُ في كتبهم تُترجم، فقل عند ذاك: ﴿والقمرَ قدَّرناهُ منازلَ﴾ [يس / ٣٩]، وهو كمال الوجود.**

أقول: مراده بهذا الاعتراض أن يُنبِّه على أنَّ كثيراً ما يُتخرَّص على الأولياء بأنَّهم حفظوا من الكتب السالفة وأبدوه إلى الناس. ولا غرو فإنّ النبي، ﷺ، قد قيل في حقِّه: ﴿إنَّما يُعلِّمُهُ بشر﴾ [النحل / ١٠٣] ناقل. وموجب هذا في حقِّ بعض الأولياء عراؤه عن الكرامة الخارقة للعادة، وذلك إخفاء في بعضهم لتكمل دائرة الولاية في كلّ زمان. لأنّ كلّ وليٍّ يظهر فلا بدَّ له في طور الولاية من أثر. ويكون ظهوره ملء ذلك الأثر. فكلّ من صدقَتْ عليه الولاية فهو «ختم لطور الولاية»، كالقول: «كان ولا شيء وهو الآن على ما عليه كان». فالمعرفة واحدة، وهي عبارة عن الاتّصاف بمجموع أوصاف اللّه تعالى، وهي حاصلة لكلّ متفرّد في عصره، لكنها تظهر بعبارات مختلفة، والمعنى واحد.

وكذلك الاعتبار فهي لكلّ واحد حاصلة، ويُعبَّر عنها عبارة مخالفة في الظاهر موافقة في الحقيقة، ليحصل التمييز بين كلّ واحد من العارفين، ولتنتفي

دعوى المفترين بإجماع هؤلاء المتفرِّدين في الأعصار. ولأجل واحديَّة هذه المعرفة وورودها بعبارات متباينة على ألسن هؤلاء قال للناظر في كتابه: قل في الجواب: ﴿ والقمرَ قدَّرنَاهُ منازلَ ﴾ [يس / ٣٩]، يريد به الإشارة إلى واحديَّة هذه المعرفة واختلاف عباراتها، كالحال في القمر وتقديره في المنازل. وليس المراد بتقدير هذه المنازل إلا التورية عن تقدير اختلاف هذه العبارات، فهو يحكي المعرفة في واحديتها والعبارات المختلفة في تقدير منازله، وذلك أنّ القمر في نظر العين صورة واحدة قد قُدِّر منازل. كما أنّ المعرفة واحدة تظهر بعبارات مختلفة، بقدر تنوُّع المظاهر بالأنبياء والأولياء وعلماء الرسوم والكاملين في الجهل.

قوله: « وهو كمال الوجود »، يشير به إلى افتقار الوجود إلى القمر كافتقار الطالبين لمعرفة أحدية الوجود وكونه مكمّلاً لاقتسامه بنصف الزمان. ولهذا جعل سلطانه بالليل، وقيل فيه: إنه آية. وهذا الجواب رمز يُعتقد فيه الإشكال. وليس ذلك المشكل كله، فقد أوضحناه كما رأيت. فكأنه قال: إن قيل: إنَّك نقلتَ من كتب السلف وأساطير الأوائل، فقلْ في الجواب: إنَّ المعرفة واحدة وتختلف العبارات عنها.

قوله، في الرسالة التي قدّمها على المشاهد: **أوقفني من أوقف كلَّ وارث وعارف، وأمدَّني بالأسرار الإلهية في المشاهد والمواقف.**

أقول: مرادُهُ بقوله: « أوقفني من أوقف كلَّ وارث وعارف »، الاطلاع الذي حصل للأولياء السابقين عليه بالفاعل الذي اختار المعرفة لهم. وتسميته لهذا الضرب من هذه العبارة وقفة، لأنه حاصل له قبل كماله. إذ الشاهد في حال الوقفة يتّصف اتصافاً ولا يقدر على العبارة إلى حيث يكمل بالمرتبة الثالثة المشهودة لمن أُريد له الكمال بعد هذه الوقفة.

فكأنه يقول: وَلَجْتُ في محلٍّ ولجته الأولياء من قبلي بإرادة الوهاب الذي وهب لهم المعرفة. ويُلحظ من هذا القول الاتصاف بالفناء، لأنَّ أحداً لا يقوم في مقام حتى يتَّصفَ به والاستعلاء عليه بوصف آخر، وهو الحاصل له بعد رجوعه من شهود الوقفة وولوجه في شهود آخر. ففي هذا الشهود الآخر يكون استمداد الأسرار، وهذا مباين لمن يقف ويتصف بوقفته، إذ لا يتَّصف بغير أوصافها التي هي استمداد

الأسرار والفيض الفهواني إلى غير ذلك. فكلٌّ هذه تُباين الوقفة، كما قلنا، ولهذا كان العارف الكامل يتجاوزها إلى الفرق والتفصيل وفتوح العبارة الفهوانية إلى كثير من الأوصاف، وهي معلومة لنا على اختلافها. وعرفنا أيضاً أنّه عرف مقاماته المتعددة التي ولج فيها قبل الكمال، وثبت مُتَّصفاً بها في حال الكمال. وحيث قرن المعرفة بالوراثة بلفظين ذَكَرَ المَشاهد والمواقف متميزتين، لأننا قلنا: إن الواقف ينقص عن الكامل. والكامل هو صاحب الشهود لا صاحب الوقفة. ولكلّ واحد منهما مدد، هذا بحسب كماله، وهذا على قدر نقصه.

قوله: **وأثبتَني في ديوان الكشف والظهور، وجعلني أتردَّد بين سِدرةِ المنتهى والبيتِ المعمور.**

أقول: معنى قوله: «أثبتني» يريد به القطع باليقين، إذ معنى الإثبات عند الأولياء هو هذا، وهو اليقين الذي لا تردُّد فيه. فلا يتصف الشاهد[1] بالكمال إلا بعد حصول هذا اليقين، فإذا حصل اليقين استصحب الطاقة على النفوذ في التمكين، فيعني بقوله: «أثبتني» أي صدر مني هذا الخطاب بعد اليقين بالثبوت في مراتب الكشف المتعددة.

قوله: «في ديوان الكشف والظهور»، يريد به الإثبات في حقيقة المعرفة، إذ حقيقتها معيار لكلِّ مدع، لأنّ الديوان تحديد القطع باليقين ولا يظهر فيه إلا من حكم بالاتصاف على هذا التحديد ليصدر عنه مثل هذا الخطاب وما أشبهه.

وقوله: «وجعلني أتردَّد بين سدرة المنتهى والبيت المعمور»، معناه أنه في حال القطع باليقين يتصرَّف العارف في منازله بالاختيار بعد التردُّد في أطوارها. والشرط فيه أنه يقلب الأكوان إلى أينية مراده، ويتردَّد في الأطوار إلى حيث المشيئة. فسدرة المنتهى آخر ما تنتهي إليه العبادات من السماوات. والبيت المعمور بنية تقابل المسجد الحرام إلى ما يلي المقام المحمدي. فيتردَّد العارف بينهما، لأنّ مشيئته عادت اختياراً مع نزع التكليف الباطني، وإذ هو عالم الوحدة، فيكون عريّاً عن الاختيار، ويعود العارف فيه نفَّاذاً إذ لا يبقى بينه وبين الأطوار حُجب تمنع نفوذ جنَّته [٤٣ ب] عند التردد بين ما علا وهبط، كتنزيل الأمر بين السماوات والأرض.

---

١. في (س) «تتصف المشاهد» (ق ٥ب).

قوله : **إذْ هيَ درجة الصدّيقيَّة الجارية على أسلوب الآثار النبوية، قال رسول اللّه، ﷺ : «العلماء ورثة الأنبياء».**

أقول : إنَّ آخر الترقّي من الإيمان إلى سدرة المنتهى؛ فمن أُعطي التمكين في القدرة على التردُّد بين المحلِّ الذي ينتهي إليه إيمانه وبين السدرة المنتهى كان هذا صدِّيقاً. وإن لم يسبق علمه بذلك. فإن ترقى عن ذلك مع القدرة أيضاً كان عالماً وارثاً متصفاً بأوصاف المعرفة، فيقدر على إظهار مثل ذلك وما أشبهه، مما يليق بالعلماء العارفين.

وقوله : «الجارية على أسلوب الآثار النبوية»، معناه أن العالِم إذا ارتقى إلى درجة التمكين، واختار اللّه له الظهور، كان استمداده في ذلك الظهور من مدد الوراثة النبوية الموصوفة بالرسالة. وإن لم يكن مختاراً للظهور كان استمداده من الأنبياء غير المرسلين، ويكون صدِّيقاً غير متردِّد. والشيخ رحمه اللّه يستعلي على هذا المقام بالقدرة على التردُّد.

قوله : **وإنّما يرثُ الرجلَ أقربُ الناسِ.**

أقول : مراده بذلك القرب من الأنبياء للاشتراك في عموم العلم. قال ﷺ : «العلماء ورثة الأنبياء»، ولم يقل : ورثة الرسل. لأنَّ العلم عام، والرسالة خاصة. فيشترط أن يكون الرسول عالماً، وليس كلّ عالم رسولاً. فعموم العلم احتوى على الأنبياء والأولياء. فاشترك الأولياء مع الأنبياء في العلم بنسبة العموم، وباينوا الرسل في خصوص الحُكْم.

فالأولياء عالمون محجوبون، عن الحكم الظاهر المنوط بالتقويم، محكوم عليهم بالتسليم، والرسل حاكمون ظاهرون بالحكم، كالخلافة وما أشبهها. فلا يُظَنُّ أنّ الأولياء يرثون الرسل في الظهور بالحكم، وإنما يرثون الأنبياء بالدخول تحت عموم العلم، وللنسبة المذكورة من الاشتراك كانوا أقرب الناس إلى الأنبياء عليهم السلام.

قوله : **وأنا أقول بالبقاء ولا أقول بالفناء إلا في مقام ما... وهذا هو النمط الثالث، وليس وراءه مقامٌ ولا مرمى إلا مقام «ما لا يقال»، وهو في سورة الأحزاب، عند ذكر مسكن الصفات المحمدية.**

أقول : كونه قائلاً بالبقاء دون الفناء، لأنّ البقاء درجة الكمال. والفناء درجة تتقاصر عن لحوق الكمال، بل لا نسبة لها إليه، لأنّ هذا الفناء لا يحصل للعارف به سوى التوحيد العاري عن التمايز، حصول اتصاف لا عبارة عنه، ويفضي به هذا الحاصل إلى الوقوف، لأنه يَفنى ويُفني جميعَ ما ينطلق عليه الوجود. وهذا يُسمَّى عندهم صِرْف الفناء المنزه عن الحدود. لكن العارف به يحصل له الإدراك في هذا الوصف.

فإذا فني إدراكه المقيد وبقي مطلق الإدراك بقي فناء الفناء، ومحال أن يقف العارف عند الفناء، لكنه يستعلي آخذاً إلى غاية الكمال، لأنّ فناء الفناء عند الرجعة ينطلق عليه اسم البقاء، وليس مراده ذلك، رضي اللّه عنه. وإنما مراده بقاءُ هذا البقاء بعد الإحاطة بمرتبة الكمال. لأنه إذا أطلق عليه البقاء الأول عند فناء الفناء، يسمى إثبات المحو لا غير. فعند الزيادة بالنور المحدِّد للكثرة يزداد اليقين بالبقاء الآخر، وهذا مقصده.

وقوله : «ليس وراءه مقام ولا مرمى إلا مقام ما لا يقال»، يريد به سلب المقامات عن الواصل إلى ههنا، وهو المتصف بالكمال الأتمّ ، لأن قصارى أمر العارف لحوق هذه الغاية. وهو الذي لا ينسب إليه مقام لاحتوائه على مجموع المقامات، وبأحديته يجعلها واحدة. وبفنائه يجعلها فانية. ومن ههنا يسمى عارفاً عالماً، وليس وراءه مقام معين إلا مقام لا ينطلق به، أي غير مقام منطوق به[1]. ويريد به أنّ العارف الكامل لا يوصف بمقام.

وقوله : إنه «في سورة الأحزاب عند ذكر مسكن الصفات المحمدية»، يريد به قوله تعالى : ﴿ يا أهل يثرب لا مقام لكم ﴾ [الأحزاب / ١٣]. والإشارة فيه إلى نفي صدق المقام على النبي ، ﷺ ، لكماله الجامع لجميع المقامات.

قوله : **والعلماءُ على ضربين عند الوصول، منهم من رجع، ومنهم من لم يرجع. منهم من اختير له المقام، ومنهم من لم يُختر له المقام. فمن لم يرجع اصطلحنا على تسميته واقفاً.**

---

١ . كذا في الأصل، وهل يمكن أن نقرأ : «أي مقام غير منطوق به»؟

أقول : يريد بذلك شاهدين : المحو الذي يُعبَّر عن شاهده بالواقف . فهم عند الرجوع من هذا الشهود على قسمين : منهم من رجع كاملاً ، قد شهد في خَلْعِهِ الواحد مرتبتين، إحداهما : مرتبة شهود المحو ، والثانية : مرتبة [شهود][1] الثبوت ، وهي الكمال . فهذا يُسَمَّى راجعاً . وقد أريد له المقام في المعرفة والكمال .

ومنهم من يرجع ناقصاً ، فلا يطلق عليه الرجوع بل يطلق عليه الوقوف . وإن كان راجعاً من الخلع فليس هو راجعاً من الشهود ، ولهذا يسمى واقفاً ما دام ممحوّاً . فالرجوع الحقيقي هو الانسلاخ عن المحو ، والدخول في المرتبة الثالثة . ويُشترط في هذا الرجوع – الذي كمل صاحبه – القدرة على فتح العبارة ، وبقاء العقل على ما كان عليه وزيادة . وهذه الشروط تباين الواقف الذي لم يرجع ، لأنّ دأبه صمت وسكون وعدم فرق ، إذ لا كثرة في وجوده .

والنطق والعبارة يفترقان بالكثرة . وهذا الواقف قد فني وأفني له كلّ متكثر ، فهو وإن رجع من الخلع بجثمانه فلا ترجع نفسه ، والرجوع الحقيقي لا يكون إلا للنفس ، فهذا هو الذي اختير له المقام في الوقفة . وصاحب الفرق والعبارة هو الذي اختير له المقام في الكمال ، وإنما أطلق على الاثنين مسمّى العلم ، لأنَّ كليهما قد اتصفا به : أحدهما باطن فقط وهو الواقف ، والآخر ظاهر وباطن وهو الراجع بالكمال .

والوقفة [٤٤أ] تقال على ثلاثة أقسام : واقف في الحد ، وواقف في الشهود وهو القائل : أوقفني ، وواقف في المحو ، لا يقدر على القول والعبارة ، وهو هذا . وسنبيِّن كيفية ذلك ولِمِّيَّته وحَدَّهُ وصورته في « **شرح المشاهد** » إن شاء اللّه تعالى لأنها مقصودنا بالشرح .

قوله : **قال أبو مدين ، رضي اللّه عنه** : « **من علامات صدق المريد في بدو إرادته فراره عن الخلق ، ومن علامات صدق فراره عن الخلق وجوده للحقّ . ومن علامات صدق وجوده للحقّ رجوعه إلى الخلق .** » ثم أورد قول أبي سليمان الداراني ، رحمه اللّه : « **لو وصلوا ما رجعوا** » . قال : **فيظن السامع أنّ فيه تناقضاً .**

١ . الكلمة مستدركة من (س) (ق ٦ب) .

أقول : إن قول أبي مدين :« من علامات صدق المريد فراره عن الخلق، ومن علامات صدق فراره عن الخلق وجوده للحق» ، معناه أنّ المريد في حال الإرادة يسلك منهاجاً شبيهاً بالتوكل في حال الإرادة، لأنه يُذْهِب اختياره في إرادته، ويُلجئ حكمه إلى المراد فينفر عن الخلق لأجل عرائه عن الحكم المناسب. وهذه علامة متى وجدت لشخص يسمى الحامل لها مريداً بالشرط المذكور من مشابهة التوكل. لأنّ التوكل قد قال فيه الإمام العارف الكامل **سهل بن عبدالله التستري**: « كلُّ الأعمال ذو وجه وقفا إلا التوكُّل فإنَّهُ وجه بلا قفا» ، فليس له شبيه إلا الإرادة. لأن الإرادة يستقل المريد فيها بوجه الترك، مع قطع ظن وجه الترك الذي يكون وجهاً آخر. فالتوكل وجهٌ بغير قفا، لأنّ المتوكِّل يسند الأمور إلى فاعلها، فيكون ذلك وجهه. وعدم القفا عراؤه عن الفكر في المصالح الدنيويَّة والأخرويَّة، فيكون عراؤه عن الالتفات إلى الأسباب هو عدم القفا، كما قيل.

وقوله : « ومن علامات فراره عن الخلق وجوده للحق» ، وذلك أنه متى فرَّ عن الخلق بانتمائه إلى جهة الحقِّ عطف الحقُّ عليه تنازلاً منه تعالى. لأنه متى وُجد للحقِّ، وجد الحقُّ لوجودِ قلبه، وذلك الوجود الحقِّي هو لأجل النفور الخلقي، لأنَّ اللّه لا يمنع من كلِّ الوجوه. فكما أنه أعدمه الخلق في حال الإرادة أوجده نفسه تعالى عند استناده إلى جانبه. فالكشف الصوري الذي يجده المريد مع فراره عن الخلق علامة الصدق.

وقوله : « ومن علامة وجوده للحقِّ رجوعه إلى الخلق» ، يريد به أنّ المشاهد للصورة بعد شهوده لا بدَّ له من الرجعة. إذ الصورة غاية مراده، ومتى حصل مراد الطالب عاد إلى الخلق.

وأما قول أبي سليمان، رضي اللّه عنه : « لو وصلوا ما رجعوا» ، أراد بظاهر قوله رجوع الأخذ في طريق الكمال. فإنّ الواصل إلى هناك، وإن رجع، فليس براجع إلى الخلق، لأنه لا مقصود له يصل إليه مثل مقصود صاحب الصورة. ولهذا لا تصدق عليه الإرادة، لأنّ الكمال لا يوجد قصداً ولا كسباً إرادياً. فقد يصل إلى الشهود الصُّوري مراراً، ولا ينطلق عليه الرجوع إلا بعد محوه، ومحوِ الأشياء كلها. وإذ مُحيت الأشياء له فلا يُطلق عليه الرجوع إذ لا أينيَّة في الفناء، فلا مناقضة بينهما كما ظن العامة من أهل هذا الطريق.

قوله : **فليس كلُّ من سلك وصل، ولا كلّ من وصل حصل، ولا كلُّ من حصل حصَّل، ولا كلُّ من حصَّل فصَّل، ولا كلّ من فصَّل وصَّل، ولا كلّ من وصَّل أوصل. فلكلٍّ علمٍ رجال، ولكلٍّ مقام مقال.**

أقول : معنى قوله : «ليس كلّ من سلك وصل»، لأنّ من كانت همَّتُهُ في السلوك همَّة ظاهرة غير قلبية فإنه لا استعداد له، وغير المستعدّ لا وصول له.

وقوله : «ولا كلّ من وصل حصل»، يعني به أنه ليس من وصل إلى الكشف الصُّوري حصل له شيء من الكمال. لأنه قد يعتقد أنه الغاية من الوصول، فلا يتعدّاه لأجل هذا الاعتقاد. لأن مرآة هذا الشهود تُري صورة الناظر فيها فقط. ويتيقَّن الناظر فيها أنها أوسع من صورته، فأين يغيب عقل من ادعى الوصول بالشهود الصوري ؟ ومراد الشيخ أنه ليس كلّ من وصل إلى هذا المقام كان واصلاً إلى الغاية.

قوله : «ولا كلّ من حصل حصَّل»، يريد به أنه ليس كلّ من حصل في هذا الشهود حصَّل مرتبة العلم الحقيقي.

قوله : «ولا كلُّ من حَصَّل فصَّل»، يشير به إلى شاهد المحو، فإنه وإن حصل له العلم اتصافاً فإنه لا يقدر على التفصيل. لأنّ الأشياء عنده، والعلم والعبادة ممحوة لا حقيقة لها، فيُحجب بذلك عن التفصيل.

وقوله : «ولا كلّ من فصَّل وصَّل»، معناه أنه متى وصل إلى علم السعة أحدٌ من أرباب الشهود الصُّوري، وفصَّله منزهاً على ما يليق بالتعظيم، كأنه قال : إنّ هذه السعة هي عظمة الله، فقد فصَّل إلى خلاف ما يليق بالشهود، وأتى بهذا التفصيل لأنه إنما فصَّل على ما شهد من العظمة اللائقة بالظاهر. ولأجل ذلك هو محقِّق لما وقر عنده من الاعتقاد الذي كان عليه قبل الشهود، وخفيَ عليه أنَّ العظمة لا تليق إلا بالظاهر المربوب، وعالم الباطن يعرى عن التعظيم. وهذا على خلاف زعمه، لأنّ عالم الباطن غير مربوب هناك، من أجل أنه يفني كلّ معظّم ويظهر بنفس الاسم. فالتفصيل اللائق بالمربوبين مُطلِقي هذه الأسماء لا يليق بعالم الباطن الذي هو محلُّ الشهود.

١ . كذا في (ا) و(ب)؛ ووردت في (س،ق٧ب) : «العبارة».

وقوله : « ولا كلّ من وصّل أوصل » ، يعني أنه إن حصل للشاهد المذكور توصيل ما فصّله على ما يليق بالظاهر فلا يكون قد وصّل تفصيله بتفصيل يليق بالباطن ، فلا يكون إيصالاً إلى حيثيَّة الكمال . وإنْ وصّل تفصيله إلى طريق الكمال ، فلا يقدر على إيصال ذاته إلى الغاية .

قوله : « فلكلٍّ علمٍ رجال » ، معناه أنَّ كلَّ صفة من هذه الصفات لها حامل من الأشخاص مُهيَّأٌ لما هو بصدده ، وليس هذا مقام الكُمَّل من الرجال . لأنّ الكامل لا يتقيَّد بصفةٍ دون صفة .

وقوله : « ولكلّ مقام مقال » ، يريد به أنّ السالكين المقيَّدينَ بهذه الصفات النزرة لا يقدرون على الخطاب الفهواني وفتوح العبارة ، ولا على حلِّ مشكل من مشكلات غوامض الحقيقة ، إذ هذان النعتان صادران من محلِّ الكمال ، ولا يقدر على ايصال المقال الفيضي إلا من احتوى على مجموع الصفات والأسماء . ولا يتكفَّل بإظهار هذا كله من الغيب إلى الشهادة إلا الناقد المذكور الذي قد اتَّصف بالفناء المؤدي إلى الصمت ، والبقاء المؤدي إلى النطق .

* * *

فهذا آخر ما نورده مما التقطناه من مشكل [٤٤ ب] **الرسالة المقدمة على هذه المشاهد** . وقد شرحناه بحسب الطاقة ، وبقدر ما تضمنَّه من الإشكال . ورأينا أنه لا حاجة إلى المتخلف منها ، فألغيناه لظهوره ولخروجه عن المقصود .

والقصد من هذا الكتاب هو شرح المشاهد لغموضها ، وبيان ما فيها مما يوهم ظاهره التناقض والتضادّ . فنبتدئ في شرحها مستعينين بالله ، ونقول :

قال الشيخ رحمة اللّه عليه :

المشهد الأول

بسم اللّه الرحمن الرحيم

أشهدني الحقّ بمشهدِ نورِ الوجودِ، وطلوعِ نجمِ العِيان.

أقول : مراده بهذا التنزُّل إظهار حقيقة شهوده للحقِّ تعالى، في حال إلقائه للجسد، وقيامه في الصورة المقابلة، وهي صورة الباطن. ومعنى قوله: «أشهدني» أي أيقظ لي الدّراكة بزيادة ناظر ظلي نافذاً إلى جهة الباطن. فشهدتُ صورته في محلٍّ تمايز الوجود. ولهذا قال بمشهد نور الوجود، لأنّ النور هو المميّز، فأراد به شهوده في محل تمايز الوجود الذي هو النور. وصورة هذا الشهود هو أنّ اللّه تعالى يُقيم نورَه مرآةً، وينظر صورته في تلك المرآة فيجدها منطبعةً فيه. فالمنطبع هو صورة الشاهد، والناظر هو اللّه تعالى. فيحصل للشاهد الملاحظة في هذا النظر بخصوص جذب وهَبَهُ اللّه، دون من ليس له ذلك. فبواسطة الجذب يتنبَّه هذا الشاهد على الاطلاع، ناظراً إلى اللّه تعالى. قال اللّه تعالى : ﴿ وجوه يومئذٍ ناضرة، إلى ربِّها ناظرة ﴾ [القيامة / ٢٢ و٢٣]. وهذا الشاهد في حال إلقائه للجسد يكون في حكم «يومئذٍ». وكيفية الشهود هو إلقاء الجسد الظاهر، إما بإرادة وإما بجذب. وقيامه في الصورة المنطبعة الظلية في عالم الباطن. وهذا يكون لغير الكامل.

وأما الكامل فلا يشترط أن يكون شهوده في اسم واحد، بل قد يكون شهوده محيطاً بالأسماء كلها، وفيما وراءها وفيما دونها، وهي الصفات. فلهذا يلج آن خلعه في أي اسم أراد وأريد له، بخلاف غيره من الشاهدين. فإنّ غيره لا يتجاوز الباطن، لأنّ الصوري لا يتجاوز هذا الاسم.

وأمّا قولنا في صورة الشهود، إنها صورة ظلية، فلأن كلَّ من ينطق بالظاهر فإنَّه يتعقّل له ضداً. فهذا الضد هو محلّ الانطباع الباطني المسمّى بالمرآة. فالشهود فيه يباين الشهود العياني الظاهر، وإن كان ظلّه. لكنّه يباينه في الإدراك وشدة الظهور النوري.

وأيضاً فإنَّ الشهود يتضمَّن الاطلاع. لكنَّ الاطلاع ينقسم إلى اطلاع متمكِّن وغير متمكِّن. فالشهود المكرَّر في قوله: «أشهدني» هو ذو التمكين. والشهود المألوف الدائم هو العاري عن التمكين، لأنَّ كلَّ حيٍّ شاهد في الظاهر. فإذا كرَّر الحيُّ الشاهد قوله: «أشهدني» ورَّى عن الشهود المتمكّن اليقيني، لكن لا يطلق الشهود المتمكن إلا عند تمكين المعرفة. فليس قوله: «أشهدني» مثل قول القائل: «أوقفني و أطلعني»، لأنَّ الاطلاع يُطلق على ما يحصر البصر في محلٍّ قريب. والدليل على ذلك أن كلَّ ما بعد عن البصر فإن البصر لا يحكم عليه بحصرٍ، أي لا يحيط به. وقد قال الشاعر في هذا المعنى:

«أَعِدْ نَظَراً فالظَّنُّ كالعينِ لا يرى ... على البُعدِ أبعادَ الجسومِ كما هِيا»

فالشهود في قوله: «أشهدني» يباين الاطلاع.

وأما مباينته للوقفة فمن حيث إنَّ كلَّ من قال: «أوقفني» فإنه يعني به: الوقوفَ في محلٍّ يقتضي الوقفة، لا يقدر على الانفصال منه جرياً إلى حيث رجوعه من ذلك الخلع. فالوقفة مقيَّدة لنقصها، لأنّ الناطق بها مقيَّدٌ في شهوده عن الجري إلى شهود آخر في ذلك الخلع بعينه، بخلاف الناطق بالشهود فإنه يعزوه[1] إلى محلٍّ عام تندرج تحته الوقفة والشهود والاطلاع.

فأمّا وقفته ففي محلِّه اللائق بعموم شهوده، كقوله عليه السلام: «زُوِيَتْ ليَ الأرضُ فرأيتُ مشارقَها ومغاربَها». وأما اطلاعه فتقييد بصره لما يسع شهوده بشرط قوله: «أشهدني». وأما شهودُهُ العامّ المباين للوقفة فلا يكون إلا بعد الاطلاع والوقفة حتى يحصل له عموم الشهود، لأنَّها مقامات متعدِّدة. والشهود يعمّها. فقوله: «أوقفني» متفرِّد بنفسه، يباين الشهود لأجل تقييده عن الجري كما ذكرنا. إذ من شروط الشهود الجري. والوقفة مع الاطلاع اللائق بها تستند إلى المهلة. فإنّ

---

١. في الأصول «يَعزيه».

الواقف يباين الجاري في مضمار الشهود. والواقف قد نفى عن نفسه الجري بقوله : أوقفني. والاطلاع أيضاً مقيد بحصر البصر كما ذكرنا. والناطق بالشهود جار، كما تقدم، شاهد في جريه. ولهذا يعمُّ شهوده المراتب المذكورة.

فقوله : «أشهدني» يعني به الشهود ذا الجري، لأنّ لفظ الكامل بالشهود يباين لفظ الناقص، وإن كانا مشتركين في اللفظ. فإن الكامل يضع لفظ شهوده في محلِّه. والناقص ينطق به مزعزعاً عن محلِّه اللائق به. وعند الامتحان بالمعرفة يفترق الناقص والكامل، ولا يعرف هذا إلا متمكّن كامل.

وقوله : «أشهدني الحق» يريد به شهوده لصورة الحقِّ بهذه الصفة في حال تيقُّظ الدّراكة كما ذكرناه. وصورة هذا التيقُّظ هو استمداد الزيادة المذكورة لأجل بطون الدّراكة الظاهرة بظهور الدّراكة الباطنة، لأنَّ الإدراك ها هنا في عالم الظاهر جزئي، والإدراك في عالم الباطن كُلِّي، من أجل أنّ الظاهر متجزئ والباطن متحِّد. فمن كَمُلَ وشهد هذا الشهود الكُلِّي كان قادراً على الخلع بحكم مشيئته.

[وحكم][1] وصورة هذا الخلع هو إلقاء الجسد الظاهر بغير تألُّم في حالة بين الموت والحياة، لا بين النوم واليقظة. فأما خصوصه بالحالة المذكورة أولاً، وهي حالة ما بين الموت والحياة، لأنه لا معنى للشهود الكشفي إلا الاطلاع على ما أخفي، ويصطحب ذلك الاطلاع عموم الشهود. ولا معنى لخلع البدن إلا إلقاء الجسد بالقدرة [٤٥ أ] على مفارقة الحياة المعهودة.

فمن اتصف بهذه الصفات لا ردَّ عليه إذا قال : «قد أُعطيتُ سرَّ الحياة». بشرط وضعها في محلِّها وبيان كيفيتها ولِّمية كونها. وتكون في حال هذا الشهود مرآة القلب صقيلةً يكاد يُلحظ فيها الاتحاد الخافي. ولعلَّها لشدة صقالها تميّزُ بين المتحدَيْنِ اللذَيْنِ قد أُطلق عليهما «الواحدية». وبلطفها الشفاف تُرى الأشياء وظلها، إذ الباطنون أظلال الظاهرين. فالمرآة واحدة، وتُرى في هذا الشهود بثلاثة أوجه. فتميِّز عالم الظاهر بوجهٍ لائق بالظهور، وتميِّز عالم الباطن بوجه لائق بالبطون الظلي. ويُرى عالم الخفاء بوجه لائق بالمثال.

وخصوصها بثلاثة أوجه، لأن الغاية في الكمال الاعتلاء على ثلاث مراتب. ويُطلق على الثلاث لفظ الحق. لأننا إذا قلنا : إنَّ الوجود واحد، فيجب أن يكون

١ . مستدركة من (س،ق ٨ب).

كلُّ شيء حقاً، خصوصاً هذه الثلاث مراتب لأنها غاية التحقيق. والوجود، حقيقة فانية في حقيقة اللّه تعالى. ومتى فني الوجود ظهر اللّه تعالى بحقيقته. والحقيقة اسم مختصٌّ بهويته، فلهذا قال: «أشهدني الحق» كأنه قال: أشهدني حقيقته اللائقة بهويته، وهذا لا يكون إلا في حال فناء الصفات.

فإن قيل: كيف يشهد الفاني ولا حقيقة له ؟ قلنا: إن الفناء ليس عَدَماً مطلقاً، وإنما هو عدم نسبي. فإذا حصل هذا الشهود للشاهد كانت الصفات بلفظ الفناء قد استوفتها حقيقة الهوية، فيلحظ الشاهد بفنائه النسبي، ويدرك بحقيقته الثابتة اللائقة بالإدراك. لأنّ الهويّة من حيث هي تستهلك الحقائق، وتبقى حقيقتها الواحدة اللائقة بها.

وقد قال، رحمه اللّه، في **رسالة** هذا الكتاب: «إنَّ الحقَّ صفة من صفات اللّه تعالى». فلا يظن السامع أنّ هذا الكلام محمول على ظاهره، وإنما قصد بهذا القول المغالطة لتورية ما. وموجب ذلك إما خوف وإما إرادة إغماض. وأقول: إن موجبه الخوف فقط، فلا يُظَنّ بقوله «أشهدني الحقّ» أنهّ أراد بها الصفة التي ذكرها. فإنَّ الحقَّ لفظٌ يطلق على مجموع الوجود. ومجموع الوجود اسم للهويّة، وهي تستهلك حقائق الصفات والأسماء المتميّزة.

وقد كان الشاهد في حكم هذا الشهود مستودعاً في مرآة الوجود الحقيقية التي هي نور على الإطلاق. وهذا محلُّ الكامل على الحقيقة، وإن اختلفت محالُّه التي تقتضي الشهود. فيكون الاختلاف بحسب اختلاف المظاهر والأسماء والصفات. فلما كان في هذا الشهود مستودعاً في محلِّ التمييز الذي عبَّرنا عنه بالمرآة عبَّرَ الشاهد عنه بالنور، وأراد به محلَّ التمييز ونسبته إلى الوجود لاقترانه به. فإنه من حين ظهر النور تميزَّت الموجودات المقيدة.

وهذا النور هو فاتق رتق العماء، وأراد بهذا الوجود: الوجود المقيد، حيث ذكر النور، ومن حيث هو محلُّ هذا الشاهد، في حال هذا الشهود، عبَّر عنه بنور الوجود. لأنَّ محلَّ الشاهد هو المرآة التي ينظر اللّه تعالى فيها صورتَه على ما يليق بجلاله، فيحصل الانطباع، وهو صورة هذا الكامل. فهذه المرآة محلُّه على الحقيقة.

وبعد انطباع صورة الكامل تتميَّز صورة الموجودات، فلأجل هذا التمييز قال: بمشهد نور الوجود، أي بمحل تمييز الوجود. والإشارة إلى المرآة، المعبَّر عنها بالنور الذي هو نور الوجود، قوله: «بمشهد نور الوجود»، يعني أشهدني نفسه بمحل الشهود اللائق بتمايز الوجود. لأننا إذا قلنا: موجود، انتفت عنه صفات العدم، فكأنه قال: أشهدني صورته في الوجود لا في العدم. إذ الوجود محل الشهود.

فإن قيل: هل يَشْهد أحد في العدم؟ قلنا: نعم، لأنّ العلم عدم نسبي. وقد وجد من شهد نفسه في العلم. **وأنا** ممن شهد نفسه في العلم. والأعدام كلها نسبية. وليس مراده ههنا الشهود في العلم، لأنّ الشهود في العلم مخصوص بما وراء الأولية، والأولية قبل الوجود الظاهر. وقد قال: «بمشهد نور الوجود»، فانتفى أن يكون مخصوصاً بالأولية. لأنّ الوجود ينطلق على الأسماء الأربعة[1] وعلى ما وراءها، وعلى أضدادها، وأظلالها. فانتفى أن يكون ههنا شاهداً في الأولية فقط.

قوله: «وطلوعُ نجمِ العِيانِ» حيث بدأ بنور الوجود، أولاً، لزم منه ذكر العيان لأنّ العيان مقتضى الوجود. وهو مستندٌ إلى الثنوية، إذ لا بدَّ فيه من معايِن ومعايَن. وهذا لا يُطلق إلا على الوجود المباين للعدم، الذي هو الإطلاق، وهو عدم المقيدات. فنور الوجود الذي آل به إلى العيان أشد نورانية مما كان عليه في العدم، لأنه لا معنى لظهوره من العدم إلاّ شدة النور. فإنه لما أراد اللّه الظهور بالوجود ظهر بنورانية زائدة على نور العدم، وهي التي فتقت رقوم العماء، وهي محل هذا الشاهد في حكم هذا الشهود، وجعلها مرآة تميَّزت فيها الموجودات. فكانت النورانية سبب التمايز. وإليه أشار بنور الوجود. ولما حصل التمايز للوجود وجب: العيان للمتميِّزات، وشهوده لطالع نجم العيان لأنه مراد لتمكين الشهود. ويشترط أن يفجأ شهوده في حال الجري لأنه للتمكين لا للتمييز، بخلاف الأنوار كلِّها، لأنها تراد للتمييز. وهو متميِّز بنور الوجود الذي أشار إليه، ومُمَكَّنٌ لحقيقة هذا الشهود. فلهذا لا يشهد إلا في حال الجري مصادفة، لأنّ الشاهد يكون قد شهد شيئاً ولم يتيقّ به، فيجري في طلب اليقين، فيوافي الطالع المذكور، فيكون سبباً لتمكين اليقين بذلك الشهود.

---

١. الأسماء الأربعة: الأول والآخر والظاهر والباطن؛ والأولية نسبة إلى الأول، (المحققان).

وهذا الطالع نورانية لطيفة تستخلص له من نور الشهود استنزاعاً واستخلاصاً في صورة طالع. فإذا شهد الشاهد مفتتح الشهود ومال إلى طلب اليقين فتكون حقيقة ميله في الخلع الذي هو فيه صورة جري، فيشهد هذا النجم المعبَّر عنه بالطالع في معرض الجري فيُمَكَّن له اليقين بما شهد أولاً قبل الجري. والجري في الشهود عبارة عن النفوذ من شهود إلى غيره في خلع واحد. فلما كان هذا الشاهد عند أول الشهود مستودعاً [٤٥ب] في المرآة المعبَّر عنها بالنور آن شهوده للحقّ تعالى، وقد علم أنّ هذا النور هو المميِّز للموجودات، اضطر إلى الجري آتياً إلى الأمام فشهد العيان في صورة طالع فيُمَكَّن له يقين هذا الشهود. فكأنّه قال: أشهدني الحق نفسه في محل تمايز الوجود، ومكَّن لي اليقينَ بالشهود طالعُ نجم العيان.

قوله: **وقال لي: من أنت؟ قلتُ: العدمُ الظاهر.**

أقول: مراده بقوله: «قال لي»، سريان الخطاب بينه وبين المشهود في صورة ملاحظة تشبه خطاب القلب، وليس هو، لكنه أشبه الأشياء به. وصورته صورة المتكلم الناظر في المرآة فإنه يشهد انطباعه متحرك الشفتين، فهذا صورة خطاب الشاهد.

قوله: «وقال لي: من أنت؟»، يريد بهذا التنزُّل الامتحان لا الاستفهام، لأنّ الحقَّ لا يحتاج إلى الاستفهام. ولا يقع هذا الامتحان للشاهد إلا بعد الكمال الأتمّ، لأنّ الواصل إلى هذا الشهود بعد الاتصاف إذا قيل له: من أنت؟ لا يكون إلا على سبيل الامتحان. ويكون المراد به تفهيم الشاهد بحقيقة معرفة شهوده. ولأجل الاتصاف بما أريد له قال في الجواب: «أنا العدم الظاهر»، لأنّ نشأته الصورية مهيأة للعدم، فأشار بالجواب إلى تحقيق معرفته بنشأته. فكأنه قال في الجواب: أنا العارف باتصافي بالعدم. وقوله: أنا العدم الظاهر، أي: أنا العدم الذي ظهر لك وجودي. فلما كان في مفتتح الشهود قد تيقَّن بالوجود المقيّد، وتمكّن له اليقين، مال إلى أصل الأشياء الذي هو العدم.

وكان هذا اليقين بالشهود معرِّفاً لهذا الشاهد أنه لا وجود إلا للّه تعالى. والموجودات المشهودة له معدومة، لأنه قَبْل الكمال اتصف بهذا العدم المذكور في

حال شهود الأحدية ومحو الأشياء. فلما بلغ إلى هذا المحو وعاد للّه تعالى بمنزلة الصفة. وقيل له : من أنت ؟ قال : أنا العدم الظاهر، أي أنا المعدوم في أصل نشأتي، الموجود لك في حال التفرُّد بالإطلاق.

وهذا الجواب لا يكون منطوقاً به إلا على لسان كامل، لأنه اتصف بمجموع الوجود، وتيقن أنه معدوم مع المجموع. وهذا العدم هو عدم المقيَّدات وفناؤها في إطلاق اللّه الذي هو الوجود الحقيقي. ولهذا نطق بالعدم الظاهر لأنه موجود للّه ظاهر له، ومعدوم عمّن سواه.

وهذا الخطاب قد كان وقت قيام الشاهد بمجموع الصفات والأسماء وتَيَقُّنه أنها [1] والشاهدَ فانيةٌ في حقيقة اللّه تعالى. [فهو] موجود له معدوم لنفسه، وإنَّمَا نطق بالعدم الظاهر، لأنّ العدم بالنسبة إلى الظاهر فناء. لأنّ العدم لا يظهر ولكنه يباين الوجود، وهو بالنسبة إليه غيب. وكلّ غيب لا يحصل في الواقع فهو عدم، وإن كان اسمه موجوداً. فمتى نطق به فلا بدّ للمخيلة من مستند. فاستناد المخيلة إلى هذا المنطوق باسمه، هو وجوده، لكنه وجود خافٍ.

والشاهد في مقام الخطاب، عدمه لا كهذا العدم، لأنّ هذا العدم هو لحقيقته. فصار وجوده في حال الخطاب عدماً نسبياً، وحقيقته وجوداً حقاً. وإلى وجوده أشار بقوله : «أنا العدم الظاهر»، وذلك لأنّ المشهود عالِم، والأشياء موجودة في علمه، ولا يطلق عليها العدم الحقيقي من حيث وجودها، بل يطلق عليها الظهور.

فإذا وصل الشاهد إلى هذه المعرفة يكون قد فني اضطراراً، لأنَّ ظهور عينه لنفسه بعد تيقنه بالعدم يحقق على نفسه الفناء، بشرط الكمال، بعد علمه أنه موصوفٌ بالوجود الحقيقي. هذا حقيقته، وأما في الظاهر فإنما نطق بالعدم، لأنّ الظاهر فانٍ ولا حقيقة لعينه ثابتة، وإن كان مدركاً.

لكن من شرط كمال الواحد إدراك الجاهل الكثرة، وإطلاق الواحد على نفسه العظمة. فعند إطلاق هذا الاسم يتسمَّى بالجامع خصوصاً لائقاً بما سبق من العظمة، ففناؤه في الظاهر كعدم الأشياء في الذات. وعدمه في الذات كفناء الصفات فيها. فيصير الشاهد ذا اسمَيْنِ متشابهين، اسمَيْ فناء وعدم. وأحدهما للظاهر والآخر

---

١ . وردت في الأصل «بها»، والتصحيح من (ب، ق ١١٧ب)، ومن (س، ق ٩ب).

للباطن، وتلفظه بالعدم فاصل، والعدم بينهما، ولهذا بدأ به لأنّ الشاهد في حال الشهود من عالم الباطن، فابتداؤه بالعدم إلى جيث تكميل اللفظ بالظاهر، كابتداء الشاهد بالشهود من الظاهر إلى الباطن.

قوله: **والعدم كيف يصير وجوداً ؟ لو لم تكن موجوداً ما صحَّ وجودك.**

أقول: إنَّ قوله: «والعدم كيف يصير وجوداً»، معناه أنَّكَ لو كنت عدماً لما وجدت ولا انطلق عليك اسم الوجود، لأنّ لفظ العدم في هذا الوجود مُحال، أي لا يصدق معناه، لأنه قد وُجد فلا يصدق عليه العدم. وقولنا: «وجد» لما نتعقّله من الزمان الذي كان فيه ولا شيء. وقولنا: «وُجد وموجود» يشتركان في المعنى، ويفهم من فحوى النطق بـ«وُجد» أن الشيء لم يكن ثم كان. وهذا فيه بُعْد. إذ لفظتا «موجود ووُجد» إحداهما تُبعد الأخرى لأنهما معقولتان بالنسبة إلى الحاضر. فالقديم والمحدث يشتركان في الوجود لعموم لفظ «موجود»، ويباينه المحدث بلفظة «وُجد». فإن قيل: إن الوجود المطلق لفظ يختصُّ بالقديم، فنقول: إن الوجود لا يُعقل له أوَّل إلا بحسب الفروع المتعددة شيئاً فشيئاً. فمن قال: إن «الوجود وُجد» جهل، أو «إنه موجود» جهل أيضاً، لأننا نتيقَّن أنّ الوجود لا حقيقة لعينه ظاهرة ولا باطنة، ولا يطلق عليه حدوث ولا قدم، لأننا إن قلنا: «محدث»، أثبتنا «ثانياً» مع اللّه تعالى، وإن قلنا «قديم» كنا عارين عن التبعية.

ومبنى قولنا على قوله، عليه السلام: «كان اللّه ولا شيء معه، وهو الآن [٤٦ أ] على ما عليه كان»، والذي حدا الناطق بهذا اللفظ على أن يقول: قديم ومحدث، هو كمال الجهل وأخذ الناقص في طريق الكمال. وفات هذا القائل أنَّ اللّه يتحوَّل لنفسه في أطوار مختلفة كيف شاء إلى حيث شاء، ولا يعلمها إلا هو. وتأييد التحوُّل «الحديث الصحيح»[1] الذي ذُكر فيه: أنه سبحانه يتحوَّل يوم القيامة من صورة الإنكار إلى صورة المعرفة، بغير كيفية تُعْقَلُ البتة.

فإن قيل: فالعارف أيضاً قد أثبت لنفسه الخطاب، وهو لا يكون إلا مع اثنينية، فنقول: إن العارف فانٍ فلا حقيقة له، فخطابه للّه كخطاب الصفة في حال الاتصاف بها ولا حقيقة لعينها. ولهذا قال في مفتتح الخطاب: «أنا العدم الظاهر».

---

١. ر. فهرس الأحاديث وتخريجها، ص ٤٢٨: «الإنكار للرب يوم القيامة».

قوله : « والعدم كيف يصير وجوداً ؟ لو لم تكن موجوداً لما صحَّ وجودك » ، يريد به الإلزام بإظهار الحجَّة عليه ، لكن يشوبه قبولٌ ما ، لأنه في تكملة الجواب وصف العدم بالظهور . وعَلِمَ اللّهُ تعالى أنّ الصفات تُخاطِبُ موصوفاتها بما يليق بها خطاباً علمياً . وحيث وجب هذا الخطاب وفرط من الشاهد القول بالعدم قوبل بقوله : والعدم كيف يوجد ؟ ولما اقترن العدم بالظاهر قيل له : لو لم تكن موجوداً لما صحَّ وجودك . فوجوده علمي خافٍ كخفاء حقيقة العلم . وعدمه واجب لأنَّ ما في العلم لا حقيقة له إلا بطريق الجواز ، لأننا نتعقل أنَّ العبارة تنتج شيئاً بلا نسبة إليها . لكن نتيجتها كنتيجة الوجود . كما أنه يُدرَك كثيراً ، كذلك يُعقل متزيداً بالعبارة ، وليس كذلك . مع أن العالم يتيقَّنُ أنه لا زيادة لجثمانه بعلمه ولا زيادة لدرايته . والعلم أظلال لطائف يتموَّج في أطواره ، فيكون الاختلاف بالعبارة حاجزاً مميزاً يحدِّد عبارة تليق بأظلال اللطائف . فهذا الحاجز مميّز . فإذا حصل هذا التمييز أطلق عليه النتيجة بما يدرك منه من الظل . وأظلاله معقول الحروف المؤدية إلى الفهوم ، لأنه إذا نطق الواحد من الناس بحرف رسم في أذن السامع رسماً ، فيكون ذلك الرسم هو الظل المذكور .

وقوله : « لو لم تكن موجوداً لما صحَّ وجودك » ، خطاب ذو وجهين باطن وظاهر :

فالظاهر من قوله : « لو لم تكن موجوداً لما صحَّ وجودك » ، أي لو لم تكن موجوداً في العلم لما صحَّ وجودك في الظاهر . هذا على رأي من يقول : إن العالم موجود حقيقي له وجود مباين للّه تعالى . وهذا الرأي يباين قول العارف : إن العالم لا حقيقة لعينه .

والوجه الآخر هو تنبيه على وجوده الفاني ، كأنه يقول : لو لم تكن موجوداً في هذا المقام لما أطلقتَ على نفسك العدم الظاهر ، لكن في قوله العدم الظاهر كفاية في هذا الجواب . فلما قال له : من أنت ؟ وجب أن يقول في الجواب : أنا العدم الظاهر ، لأنَّ إرادة اللّه تعالى كلامه ، ومحالٌ أن يستنطق تعالى صفة من الصفات وتتخلف عن الجواب . لأن الصفات في علمه ، مع فنائها ، متمايزة . ونفس التمايز

أوجب لها التكلُّم في حال الاستنطاق. لأنّ التحديد الذي أفضى إلى تمايزها هو كالحجاب بين الصفات المتعدِّدة.

ولهذا إذا استنطق اللّه تعالى واحدة لم يُجِب الجميعُ. وكان سبق في العلم أنَّ كلَّ واحدة تُخاطَب خطاباً يليق بها. فليس قوله للعارف: من أنت؟ كخطابه للجاهل وهو لا يعلم. وفي مثل ذلك قال رسول اللّه، ﷺ: «إن المصلّي يناجي ربَّهُ، وإن اللّه تعالى في قبلة المصلِّي». مع أنَّ الجاهل لا يسمع مناجياً ولا يرى في القبلة أحداً.

ويعضد هذا قوله للآخر: «فإنّ لم تكن تراه فاعلم أنه يراك». وليس من يعلم بالتقليد كمن يشهد عياناً. وهذا التنزُّل من شهود العيان لا من علم التقليد. فقوله: «من أنت؟» تنازل ينشأ من المماثلة، لأنّ قوله: «من أنت؟» إفراد ذاتٍ كاملة، وكمالها أوجب لها السؤال. وهذا التنازل مأخوذ من قوله تعالى: ﴿قل ادعوا اللّه أو ادعوا الرحمن﴾ [الإسراء / ١١٠]. فانظر كيف عدل اللّه تعالى عن اسمه الجامع، وجاء باسمه المنفرد الجزئي الذي تكمل به الجمعية وذلك تنازل منه تعالى.

وكذلك يتنازل من درجة الاتصاف إلى خطاب الصفة، إذ لو لم يكن تنازلاً لما خاطب الصفة بـ: من أنت؟ ولا كانت قائله: أنا، فنطق بحقيقته عن صفته في قوله: من أنت؟ وأجاب على لسان الصفة قائلاً: أنا. ولّما علم تعالى أن الصفة لا حقيقة لها وليس لها عين ثابتة نطق على لسانها بالعدم الظاهر. ثم ردَّد السؤال في قوله: «لو لم تكن موجوداً لما صح وجودك». ولفظةُ بالوجود لحضوره بالحال المذكورة. ولفظ الشاهد مجيباً بالعدم في هذا السؤال لعدم الخطاب في عالم الظاهر.

ولنا وجهٌ آخر يفهم من قوله: «لو لم تكن موجوداً لما صحَّ وجودك»، يريد به - واللّه أعلم - أنه لو لم تصلح لهذا المقام لما حقَّقتُ لك الوجود فيه، مع تيقُّنِك بأنَّكَ فانٍ. وهذا يؤيده قوله تعالى: ﴿وما منا إلا له مقامٌ معلومٌ﴾ [الصافات / ١٦٤]، فإنه من حين قَضَى له بالوجود، قَضَى له أيضاً بالكمال، فاقترن وجوده بكماله. وهذا الوجود هو الذي أشار إليه بالعدم، لأنَّ العدم على الحقيقة هو الوجود. والوجود المعتقد هو العدم المنطوق به على ألسن العامَّة. فليس العدم الذي نطق به هذا الشاهد كالعدم العامّي لأنه يشير به إلى الفناء في الذات. فكأنه قال له: لو لم تكن معدوماً لما وُجدتَ في هذا المقام. ولو صلح الجاهل لكمالٍ أتمَّ من

كماله لاقتضى العدل فيضه عليه من محل الرحمة. لكن سبق له القول منه تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر/ ٤٩].

قوله : **قلت: ولذلكَ قلتُ : العدم الظاهر.**

أقول: معناه أنَّ العدم [٤٦ ب] الظاهر هو حقيقة النطق في هذا المقام. ولا يُحمل العدم على باطن الحقيقة، لأنّ باطنها عدم في عين وجود. ولما كان البعض يشهد الفناء، وهم الأولياء، والبعض يشهد الوجود، وهم الجُهَّال، وجب إظهار العدم الباطن إلى خارج. فلما قال: «أنا العدم الظاهر» أراد بقوله: العدم المختلَف فيه، إذ الفاني يشهد موجوداً، وهو بعينه المختلف فيه.

وقوله: «أنا»، يُدرك معه شاهد ومشهود، لأنه سُبق بـ: من أنت؟ فالقائل أولاً موجود، والناطق بالأنانية معدومٌ، وعدمه ظاهر عند الناطق أولاً، ووجوده لنفسه أوجب له النطق بالظهور، لأنّ الشاهد ما دام في حال الشهود يدرك نفسه ولا يشهد فناءها. والمشهود لا يدرك لنفسه ثانياً. فالخطاب الساري بين الشاهد والمشهود هو خطاب المتصف لأوصافه. ومثال هذا النائم المدرِك في نومه واقعةً، فقد حصل له الخطاب في نفسه، والشهود، من غير داخل يدخل عليه من خارج. لكنه في حال إلقاء بعض حكم الجسد اشتغلت النفس بتخيّلها[1] عن هذا الحكم المذكور، وسَرَتْ في أقطار الوجود، فأدركت بعض الإدراك، ولم يمكنها إدراك الكلّ.

وعدم الإمكان من أجل أن الجسد لم تُلقه النفس إلقاء حقيقياً، ولم تبقه على نمطه الذي كان عليه في حال اليقظة، فتغيُّرُ الحال [عليه][2] أوجب له الإدراك المذكور. وعدم الإلقاء حقَّق له التخلّف عن بعض الإدراك، لأنّ كثافة الجسد لا تدع النفس تنفذ في الوجود. فلو أنها ألقت الجسد في حال النوم حصل لها النفوذ. فكذلك الحق تعالى في حال فناء الوجود يتجلّى بصفاته، فلا يمكن بعد الاتصاف التفرّد، وقد حصل الفناء للوجود فوجب أن يسري خطابه بين صفاته ومظاهره. فمن أدرك من المظاهر حال هذا السريان حقَّ له الخطاب. فلما علم، رضي اللّه عنه، أنه فانٍ في الحقيقة، ووجوده ظاهر لنفسه قال: أنا العدم الظاهر.

---

١. كذا في (أ) و (ب)، ووردت في (س، ق ١١أ): «بتخليها».

٢. مستدركة من (س، ق ١١أ).

قوله : **وأما العدمُ الباطنُ فلا يصحُّ وجودُهُ.**

أقول : إنَّما لم يصحَّ وجود العدم الباطن لأنَّ لفظ العدم بمعناه معدوم، لأنه لو وجد لما صحَّ النطق به، فإن أدرك أدرك عدم الفناء أي العدم النسبي. والمراد به الفناء لا العدم، فإننا نسمي الفناء عدماً، فإن حصل إدراك يكون هذا الفناء مدركاً لا العدم المطلق. ولهذا قلنا عدم الفناء، أي المنسوب إلى الفناء. ولهذا قال : «إن العدم الباطن لا يصحُّ وجوده»، لأنه إذا خفي الخفاء إلى ما يلي الباطن، بشرط زيادة إبهام، فلم يدرك فناء الحقيقة من حيث هو لا يدرك إلا هي، يعني فناء الكثرة لا يدركُهُ إلا الواحد المتصف بالوجود، فتكون الكثرة فانية إلى حقائقها، وتكون حقائقها فانية إلى حقيقة اللّه تعالى. فاللّه من حيث ذاتُهُ لا تدرك حقيقة مسمّاه، لأنّ الاسم يدلُّ على مُسمًّى، و«اللّه» لا يُطلق اسماً على غير نفسه. ومتى أطلق اسماً لغيره يكون قد ظهر بشأن مستقل في علمه فلا يتميَّز من خارج.

ومن حيث العلم قد يميز، لكن في ذات العالم، فهو معدوم عند الظاهرين موجود في ذاته. فالعدم عندنا يطلق عليه باطناً في حال عكس الوجود. والوجود العلمي يطلق عليه الظهور في حال العكس المذكور. وصورة هذا العكس إظهار ما كان باطناً وإبطان ما كان ظاهراً. وهذا لا يكون إلا عند خطاب العارف لربه، في حال الكشف. فلا يتصور الوجود الذي كان يتعقله ظاهراً. ولا يُتصور العدم الذي كان ينطق به في الظاهر. فيكون العدم الذي كان ينطق به بالنسبة إلى مقامه هناك باطناً. ويكون وجوده بالنسبة إلينا باطناً، وهو ظاهر لعينه مع قطعه بالفناء.

فالعدم الذي كان عليه قبل الشهود بالنسبة إلى مقام الشهود لا ينطق به، إذ هو غيب عن مقامه الذي يشهد فيه كلّ غيب. ولهذا قال : العدم الباطن لا يصحّ وجوده. والحاصل منه أنّ كلّ صفة لا تدرك في اسم اللّه الظاهر تدرك في الباطن. فإذا كان الشاهد ظاهراً ووصل إلى شهود الباطن ولم يدرك هذا العدم صحَّ أن وجوده معدومٌ. فهذا معنى قوله: والعدم الباطن لا يوجد.

قوله : **ثم قال لي : إذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني فلا عدم سابق ولا وجود حادث وقد ثبت حدوثك.**

أقول : إن قوله : «ثم قال لي»، معناه ظاهر، وهو حرف يقتضي المهلة. والمراد منه أنه أمسك وابتدأ بعد ذلك.

وقوله : « إذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني » ، كأنه قال : إن كنتَ تقطع بأنك موجود في الظاهر فلا عدم نسبي يدخل على ظهورك ، لأنك ما دمت موجوداً فلا فناء لك . وحيث سبق بالعدم الظاهر في حال ابتداء النطق ، وهو لا يكون إلا بالنسبة إلى الظهور ، وقد حصل له - كما قال - في الظاهر ، فوجب أن يكون له وجودان : ظاهر وباطن . فالظاهر في رأي الجاهل ، والباطن صفة في رأي المتّصف . ومن شرط كمال العارف أن يستويَ عنده الوجودان المذكوران . فحيثُ ورّى ، رضي اللّه عنه ، بعدمٍ باطن وعدمٍ ظاهر ، فكلٌّ منهما له وجود نسبي يليق به ، فالظاهر وجوده باطن ، والباطن وجوده خفيٌّ . وإذا استوى عند العارف هذا ، وقد لفظ بوجودين ، فكلاهما غير متمايزين . أما في اللفظ فالوجود يشملهما ، وأما في الحقيقة فحضوره لنفسه في عالَمَيْ الغيب والشهادة . فإن كان أحدهما فانياً في الآخر فالواحدية تشملهما ، فلا يصحُّ الوجودان المذكوران .

وقد وجد الشاهد بقوله : « أشهدني » . وقوله : « فلا عدمٌ سابق ولا وجودٌ حادث » ، بيان لما ذكرناه . فكأنّه قال له : إذا كنت هناك حاضراً لي فلا يفتقر حضورك إلى شهود آخر . وهذا كلُّه تنبيهٌ له لقوله : أنا العدم الظاهر ، لأنه يلحظ منه أنّ للوجود عدمين ، أحدهما ظاهر ، والآخر باطن ، وليس كذلك . فإنّ للوجود ضداً واحداً وهو العدم .

وموجب القول بالعدمين المذكورين ، أعني الباطن والظاهر ، لأنه تحقّق له ، ووجودي صفة [٤٧ أ] وموصوف ، فشهد نفسه منفردة ، وشهد الموصوف مخاطباً ، وحال هذا الحضور أوجب أن قيل له : قد ثبتَ وجودك . فالوجود الذي كان عليه يُعَينه الوجود الذي شهد فيه ، لكنه خفي عنه قبل الشهود أنه فانٍ من أجل حُجُب الجهل . فعند هذا الشهود رُفع عنه هذا الحجاب المذكور ، وثبت عنده أنَّ له وجودَيْن : وجود علم ووجود جهل .

فوجوده في الجهل عدم ظاهر لعينه في حال الشهود عما كان عليه . ووجود العلم عدم خافٍ بالنسبة إلى ظهوره في الجهل . ولهذا قيل له : « إذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني فلا عدم سابق ولا وجود حادث » .

فلما علم أنه في هذا الشهود على ما عليه كان في الشهود الجهلي، تحقَّق أنه لا عدم سبق ولا وجود حدث، وإنَّما هي صفات تبدّل وتغيّر إلى حيث كمال الدراية. وهذا تنبيه له إفهاماً، وموجبه لفظه بالعدم الظاهر. فلما تيقّن أنَّ الشهودَيْن متلائمان بل فانيان أطلق على نفسه الفناء، فقال له: وقد ثبت حدوثك، كأنه قال: أنت عند نفسك فانٍ وعندي موجود، ووجودك وجود صفاتي، وبقائي برّأني عن الثنوية.

فإن قيل: إن الموصوف كيف تفنى صفاته مع وجودها لعينه؟ فنقول له: إن الصفة تتميَّز في اللفظ، ولا حقيقة لعينها، والشاهد متميّز حال اتصاف اللّه تعالى بالصفات. وأمّا في حال فنائها، وهو انفراد اللّه بذاته، فلا تمايز لعين فيها. فلما تعقَّلت الصفة نفسها في حال التلفُّظ بها كان حدوثاً لها. ولهذا قال له: قد ثبت حدوثُكَ. فلا يظنُّ السامع أنَّهما وجودان محدثان، وإنما هو وجود واحد في حالتي جهلٍ وعلم. فمن الجهل إلى العلم انتقال وتغيُّر حال من الفساد إلى الصلاح، فهو وجود واحد.

وعند الكمال يفرِّق العارف بينهما بتنبيهٍ من اللّه. كقوله له: «إذا كان الوجود الأول عين الوجود الثاني فلا عدم سابق ولا وجود حادث، وقد ثبت حدوثك»، والقصد منه التفهيم ليعلم العارف أنه انتقل من مقام إلى مقام بلا تغيُّر وجود.

قوله: **ثم قال لي: «ليس الوجود الأول عين الوجود الثاني»**.

أقول: إنه يعني به أنّ الوجود في حال الشهود ليس كالوجود في حال عدمه. فإنه في حال الشهود مثل الوجود في العلم، وفي حال عدمه كالوجود الحاضر المدرك. وقد يسبق إلى الأوهام العامية أن في هذا القول ما يناقض القول الأول. فإنه في الأول قال: عين الوجود الأول عين الوجود الثاني، وغاير ههنا بينهما، وليس كذلك. لأن المراد بالأول تفهيم، كما ذكرناه، بعدما سبق من الشاهد القول بعدمين، فلما تيقَّنَ الشاهد أنه عدم واحد ووجود واحد، والأحوال تختلف عليه في حال الترقّي إلى الزيادة، أُريد له التعريف بأن الحال في الجهل غير الحال في العلم. فقيل له في الخطاب الثاني: ليس الوجود الأول عين الوجود الثاني، لأنّ الوجود في حال الجهل لنفس الجاهل، ووجود العارف في معرفته للعليم تعالى. وقبل كمال

العارف أطلق عليه الجهل، فكان وجوده لنفسه. وعند المعرفة فني وجوده بنزع الاختيار مع تيقُّنه بالفناء. فصار وجود الحاضر في الشهود، يباين الوجود الذي كان عليه في حال الجهل.

والجهل لا يكون إلا قبل العلم، لأنه لم يوجد أحد عالماً. وقد كمل من الناس كثير. فوجب أن يكون وجود الجهل أولاً، ووجود العلم ثانياً. وهذه كلها موارد ترد على العارف قبل بلوغ الغاية، لتُعَرِّفَه بالترقّي والزيادة والتحوُّل من مقام إلى مقام. فليس امتحانه في الخطاب الأول كامتحانه في هذا الخطاب، فإن هذا تنزُّل شريف يجمع للعارف بين الضدَّين. فيتوهَّم الجاهل أنه متناقض وهو خلاف ذلك. فإن العلم الذي عند العارفين يباين العلم الذي عند العامة.

قوله : **الوجود الأول كوجود الكليات، والوجود الثاني كوجود الشخصيات.**

أقول : إنه يعني بقوله : «كوجود الكليات»، أي كعموم الربوبية، لأنه اسم يشتمل حكمه على كلّ موجود. وتأييد كليته العامة، قوله تعالى : ﴿رب السماوات والأرض وما بينهما﴾ [مريم / ٦٥]. فوجود العبد في حال جهله كلّي لعموم اسم الربّ له. فالعبد كلّي بالنسبة إلى مفهوم اسمه، والرب كلّي بالنسبة إلى عموم حكمه. وإيراده على سبيل المثال من أجل أنَّ هذا الخطاب كان كونه في مقامٍ يباين مقام العبودية ولا يقدر على استحضار ما كان عليه إلا بالمثال.

وقوله : «الوجود الثاني كوجود الشخصيات»، يعني أنّ الأشخاص موجودة في العلم محدَّدة مميّزة لكنها غير ظاهرة، فالوجود فيها شخصي ويُحمل على اسمه لا غير. فوجود العارف في مقام الشهود كالوجود في العلم، وهو وجود الشخصيات المذكورة. والحال في التمثيل به، كالحال في المثال الأول. وذلك أن الوقوف في الشهود ليس كوقوف الشخص في العلم، وإن كان هو بعينه. لكن الشاهد قد وُهب من اللّه تعالى إدراكاً، فالزيادة فيه تغيير ما.

فإن قيل : هذا فانٍ فكيف يدرك حتى يحصل الاختلاف عمّا كان عليه في العلم. فنقول : إنه في العلم صفة غير متميزة، فإدراكها بإدراك المتّصف تعالى.

وفي مقام الإدراك يكون صفة متميّزة في ذات الموصوف وتمييزها تحديدها، فإدراكها أيضاً بإدراك المتصف لكنه محدّد، ومحال أن يتميّز شيء إلا وفيه من المميّز عنه بقدر حاجته. فحاجة العارف في هذا الشهود إلى الإدراك الزائد.

وقوله: «إنَّ الوجود الأول كوجود الكليات، والثاني كوجود الشخصيات»، لأننا إذا قلنا: عبد، يشتمل على كلّ مربوب، فوجوده الأول وجود عبودية؛ والوجود الثاني وجود أشخاص علمية، وذلك لأنَّ الأشخاص في العلم في مقام الاستواء، وأيضاً في محل واحد، فلهذا عبَّر عنه بشخصيات متكثرة. وكذلك الأول، لما كانت العبودية تشتمل على آحاد متفرقة فهو لفظ كلّي قيل له: «كوجود الكليات».

قوله: **ثم قال لي: العدم حقٌّ وما ثمَّ غيرُه، والوجودُ حقٌّ ليس غيره. قلتُ [له]: كذلك هو.**

[٤٧ ب] أقول: معنى قوله: «العدم حقٌّ»، لأنّ العدم متى لُفظَ به صار اسمه حقاً بوجوده. ومتى ثبتتْ حقيقته بالنسبة إلى الواقع عاد وجوداً. فكل ما يوجد في كلام العارفين من لفظ العدم فلا يظن أنه عبارة عن العدم الحقيقي إذ هو محال، وإنَّما عبارتهم عن الفناء. والفناء بالنسبة إلى الفهوم العامية عدم. فليس حصَّة القول بهذا من العارفين أكثر من اسمه.

فقوله: «العدم حقٌّ»، يعني الفناء، وما ثمَّ إلا فانٍ، وعبارته عن ثمَّ، لأنَّ الظاهر في مقام الباطن غيب والشهود في مقام الباطن، فصار الظاهر بالنسبة إليه يعبِّر عنه بثمَّ لأجل غيبه فكأنه قال: ما في الظاهر إلا فانٍ.

وقوله: «والوجود حقٌّ وليس غيره»، لأنَّ وجود هذا العارف في هذا المقام حقٌّ من أجل يقين العارف بالتمييز، وليس هنا وجود أظهر منه، هذا مراد. ووجه آخر أنّ الوجود مستهلك في الهوية، وهو الوجود العلمي، ومحال عراء الذات عن العلم. فمتى لم تزل الذات عالمة، فالوجود في العلم موجود. وتأييد كمونه في العلم قوله: «ليس غيره»، أي لا يظن أحد أن الوجود خارجٌ عن العلم، لكنَّه فانٍ في العلم، كفناء العلم في ذات اللّه تعالى.

والدليل على التأييد المذكور عبارته عن الحاصر: «ليس غيره».

---

١. مستدركة من (س)، ق ١٣ أ.

ولم يقل كما قال في العدم، ما ثمّ غيره، لأنَّ مطلق الوجود متمثلاً كالحال فيه في العلم، والوجود بفنائه لا يتحوَّل من محلِّ العلم إلى محلٍّ آخر. إذ لو كان هناك محلٌّ آخر لعبَّر عنه بـ« هناك »، لكن لحضور العلم دائماً للعليم تعالى قال: « وليس غيره »، إذ هي لفظة تدلُّ على الحاضر في المحلِّ اللائق، فقوله: « العدم حقٌّ وما ثمَّ غيره »، عبارة عن الفناء في الظاهر. وورودها في عالم الباطن، فلهذا قيل: « ثمَّ » لأنَّ الظاهر يباين الباطن، والوجود حقٌّ وليس غيره، لحضور الشاهد بإدراكه المنفرد، وحضوره وجود. فقيل فيه: وليس غيره. والعلة في الجمع بين الوجود والعدم بلفظ الحقّ موجهاً كمال العارف الشاهد لهذا الشهود، لأنه يشترط في كماله عالم وجاهل. فالعدم يقين العالِم، والوجود يقين الجاهل، وذلك لأنّ الجاهل الكامل في جهله يحكم بصره عليه برؤية الكثرة. فهذا لا يتيقَّن فناءً لحكم نظره عليه، والعالم لا يتيقَّن وجوداً لما ثبتَ عنده من قوله: « هو الآن على ما عليه كان ». ولا يقطع بعدم لأنه غير فان. [فإنّ] [1] هذين الصنفين من العلماء والجهلاء يشترط وجودهما في كمال العارف.

فحين شهوده لهذا الخطاب يكون كاملاً بالأوصاف المذكورة فيجمع له في الخطاب الوجود والعدم تارة، وطوراً الوجود وحده والعدم وحده. ولهذا جمع له بين حقيقتي العدم والوجود من أجل كمال معرفته التي تشتمل على الأوصاف المشروطة.

قوله: **قال لي: أراك مُسْلماً تقليداً أو صاحب دليل ؟ قلت: لا مقلِّد ولا صاحب دليل.**

أقول: إن هذا التنزُّل عار عن الاختيار، لأنه قال في المقابلة: كذلك هو، قال هذا، طبعاً لا فعلاً، لأنه ينطق باستنطاق المشهود له، فعراؤه عن الفعل كعرائه عن النطق. وقوله: «أراك مسلماً تقليداً أو صاحب دليل؟» تفهيماً لنزع الاختيار، إذ قال: كذلك هو، فأوجب قوله هذا عليه تكرار التفهيم للتمكين في هذا اليقين المعتقد أنَّهُ بين اثنين، لأنه لو لم يكن شاهد ومشهود، لما كان نطق بـ« كذلك هو »، فقيل له: أراك مسلماً.

---

١. مستدركة من (س)، ق ١٣أ.

وموجب هذا القول امتحان مع إعلام، لأنّ الشاهد يستمد النطق من المشهود. فلما علم المشهود أن الشاهد يستمدُّ النطق منه بعد إعلانه بـ : «كذلك هو»، أراد المشهود يزيد الشاهد تعريفاً، لأن الامتحان في مقام الشهود زيادة لا نقص. والعلة في زيادته كون اللّه يعلم بصفاته وأسمائه ويمدها العلم، ومحال أن يهب شيئاً ويسترجعه، فيكون قد سبق في علمه أولاً أنّ الشاهد عالمٍ في هذا المقام بما يرد عليه، فزاده تعريفاً في صورة الامتحان، ولهذا قال له : «مقلِّداً أو صاحب دليل ؟»، لأنهما لفظان يدلاّن على معنيين: ولهذا قوبل بالزيادة في صورة الامتحان.

وكونهما لفظان يدلاّن على معنيين لأنّ المقلّد غير مطلّع. وصاحب الدليل حاكم على عقله، وإن كان عقله حاكماً عليه من غير هذا الوجه. وكلاهما غير مطلعين، ولهذا ورد في مقابله «كذلك هو»، لأنَّه امتحان على غيب بالنسبة إلى الحاضر. وجوابه بالنفي فيهما لأنّ مقامه يستعلي على التقليد والاستدلال. أما على التقليد فلأنه كان قبل المعرفة مقلداً ثم ولج في مقام المعرفة إلى حيث الكمال، فباطلاعه، بعد كماله، ينتفي عنه التقليد. فإن نطق به كان تنازلاً إلى حيث المماثلة، ويكون قصده في ذلك الموافقة لحوطة الكمال.

وأمَّا استعلاؤه عن مقام الاستدلال [فـ]لأنه اطّلع على غوامض لا يثبتها العقل بل يباينها، كالجمع بين النقيضين وما أشبهه. وهذا الشاهد، رضوان اللّه عليه، قد حاز الكمال الأتمَّ الذي لا يكون إلا للواحد، وتأييد كماله قوله : «لا مقلد ولا صاحب دليل». وموجب هذا النطق له طاعة منه بقوله : «كذلك هو».

قوله : **قال لي : فأنت لا شيء. قلتُ له : أنا الشيء بلا مثلية، وأنت الشيء بالمثلية. قال : صدقت.**

أقول : معنى قوله : «أنت لا شيء»، ظاهر؛ لأن العاري عن الدليل والتقليد تحكم له الأفهام العامية بعدم الإدراك. فمن أجل هذا العدم هو لا شيء، لكن يفوت الأفهام المذكورة أنَّهُ التحق بالفناء، وفناؤه عين كماله، لأنَّ فناءه استهلاك في الهوية. وكل مستهْلَكٍ في الهويّة كامل بإطلاق اسمها عليه. لكن نطقه في هذا المقام أوجب له الجواب بالنفي، لأنّ النطق لا بدّ فيه من ثنوية. ومتى حصلَتْ الثنوية يجب لها كمال العقل، لأنه ما شوهد اثنان متخاطبان خطاباً سرّانياً إلا وأحدهما

كامل العقل حتى يصدر عنهما خطاب مصلحة، كالحال في هذا الشهود. فإنَّ المشهود يتيقَّن أنه لا حقيقة للشاهد. فلما صدر عنهما الخطاب وجب أن يكون المشهود أسدّ[١] حكماً من الشاهد لوجوب الامتحان. فإنَّ الممتحِن [٤٨ أ] يكون في مقام الحكم الظاهر على الممتحنين. ولتمكين حكمه قال له : «أنت لا شيء».

وتأييد حكمه المتمكّن إصدار الخطاب إليه، فلولا أن يكون له حقيقة لما كان بينهما خطاب. فدلّنا الخطاب على أنَّ هذا القول تمكين حكم، لا زيادة علم.

وقوله في الجواب : «أنا الشيء بلا مثلية»، يريد به أنَّه حاز مقامي التقليد والدليل، وزاد عليه زيادة عظيمة، وهي الكمال الذي ذكرناه، لأنه ليس فوق الكمال مقام كما ذكرناه. ونفى المثلية في الجواب، لأنّ الواحد الكامل في عصره بريء عن المثل. إذ لو كان له مثل لما كان واحداً. وإنما كان كلُّ عصر مقيّداً بواحد كامل، لأنه لما خلق آدم واحداً، وكان في القدرة خلق كثير، لكن الحكمة في خلقه واحداً لأنه لما فتق العماء الذي كان اللّه فيه، كان صورة الفتق بالنور المميّز، وهذا النور يطلق عليه اسم المرآة. فشهد اللّه تعالى ذاته «الواحدية» في هذا النور، لا «الأحدية»، فكان هناك اللّه تعالى شاهداً[ا]. والمشهود صورة واحدة، وهي آدم عليه السلام، وكان كاملاً، فوكَّل اللّهُ الأمرَ إليه ظاهراً وباطناً. أمَّا في الظاهر فبإطلاق لفظ الخلافة عليه. وأما في الباطن فعلَّة الخلق في الوجود، وإن كان اللّه هو الفاعل لها، لكنه خلق آدم علَّة لهذا الوجود الإنساني. فكما أن الإنسان فرع آدم كذلك الخلق في عصر الواحد الكامل فرعه، وموجب المماثلة بين الكامل وآدم لأنّ الكامل قد اتصف بالوحدة، وآدم خلق واحداً. فالعارف في زمانه عارٍ عن المثل كعراء آدم عن الثنوية آنَ الخلق، فلهذا قال رحمه اللّه : «أنا الشيء بلا مثلية».

وأما قوله : «وأنت الشيء بالمثلية»، يريد به تأييد ما ذكرناه من خلق آدم على الصورة. ويؤيده قوله، ﷺ، : «إن اللّه خلق آدم على صورة الرحمن». وذلك أنَّ الرحمان في الرتبة يشابه اسم اللّه الجامع لمجموع الأسماء. فالتحقيق قد صار لهذه الصورة مثالاً لتأييد الحديث والآية.

أما الحديث فقد ذكرناه. وأما الآية فقوله تعالى : ﴿ قل ادعوا اللّه أو ادعوا الرحمن ﴾ [الإسراء / ١١٠] فقوله : «أنا الشيء بلا مثلية»، يريد به واحديته في

---

١. في (س، ق ٤١أ) «أشد».

العصر. وقوله: «أنتَ الشيء بالمثلية»، لأنّ الكامل مخلوق على الصورة الرحمانية. ولهذا قيل له في الجواب: «صدقت». والتصديق تأييد لما ذكرناه، لأنّ كلام اللّه حقٌّ.

قوله: **ثم قال لي: ما أنتَ شيءٌ، ولا كنت شيئاً، ولستَ على شيءٍ! قلتُ له: نعم.**

أقول: إن نفي الشيئية عنه وإثباتها بـ«أنت» يدلُّ على فناء الأشياء وإلحاقها صفةً بالموصوف. ففناؤها بقوله: «ما أنتَ شيء». وثبوته صفة بقوله: «أنت...» لأنَّها لفظة لا تكون إلا مع ثنوية. والصفة في مقام إدراكها عارية عن الاختيار. وإن كانت لها عين ثابتة.

لكنَّ قوله: «ما أنت شيء» أوجب عراءها عن الاختيار. وقوله: «ولا كنتَ شيئاً»، لأنه لا حقيقة للوجود الظاهر المدّعى عليه بالإدراك. وإنما هو مستهلك في الهوية كما ذكرنا. فيريد بقوله: «ولا كنت شيئاً» أنه ليس لك في الظاهر حقيقة، ولا في هذا المقام اختيار. لأنّ العاري عن الاختيار لا حقيقة لإرادته، ولا معنى للوجود إلا القدرة على الإرادة.

قوله: «ولست على شيء»، لأنه ليس لمعرفتك نتيجة إذ ليس فوقَهُ مقام مماثل. والعاري عن المثلية ليس له دليل، ولهذا أجاب بـ: «نعم». لأنَّ العارف يتيقَّن أنه لا ثانيَ له كعلم اللّه بالأحديَّة النافية للثنويّة.

قوله: **لو كنتُ شيئاً لأدركني جواز الإدراك، ولو كنتُ على شيء لقامت النسب الثلاث. ولو أنّي الشيء لكان لي مقابل، ولا مقابلَ لي.**

أقول: معنى قوله: «لو كنت شيئاً لأدركني جواز الإدراك»، لأنه مستهلك في الهوية. ففي حال فنائه هو لا شيء. وفناؤه غير مدرك، فلو أُدرك فناؤه للمدركين لجوَّزُوا له هذا الفناء. ولو كانوا شاهدين كشهوده لما كانوا ممتازين[1]، إذ الممايزة أوجبت الكمال، والكمال أوجب فانياً وغير فانٍ. فالفاني لا يدرك الكثرة في حال الفناء. وهو العارف الذي هو لا شيء. وغير الفاني هو المدرك للكثرة، وهو الجاهل. والجاهل مجوز للإدراك. فلو تيقّن الجاهل أنّ العارف فانٍ لجوز هذا اليقين.

---

١. في (س،ق ١٤ب) «متمايزين».

وقوله : « لو كنت على شيء لقامت النسب الثلاث » . فالنسب الثلاث إحداها الدليلُ العقلي، والأخرى الوجود في الظاهر، والثالث الوجود في الحقيقة. فالعارف من حيث كماله يستعلي على الدليل كما ذكرناه، فهذه نسبة، وفناؤه في الظاهر بعرائه عن الاختيار نسبة ثانية، واستهلاكه بالحقيقة في الهوية نسبة ثالثة. فالجاهل قائم بهذه النسب الثلاث المعتقدة في الوجود، فيشترط وجود هذه الثلاثة مصطحبة للوجود. فمتى فَنِيَ العارف عن الوجود المتكثر وجب عراؤه عن هذه النسب كما قال. ومتى لم تصدق عليه انتفت عنه الشيئية. ومتى تحقق له هذا النفي وجب عراؤه عن المثل، كما ذكرنا.

وقوله : « ولو كنتُ الشيءَ لكانَ لي مقابلٌ، ولا مقابلَ لي »، يعني به أنَّهُ متى ثبت الوجود كان العدم مقابله. ومتى ثبت الظاهر كان الباطن مقابلاً له. فكأنه قال: لو كنتُ موجوداً لكان لا بدّ لي من مضادد [كذا]، وكان يصحُّ وجوب الكثرة، ولهذا عرَّفه باللام، يشير به إلى الكثرة المعينة. لأنَّنا متى قلنا : « الوجود» كان هذا القول عامّاً كليّاً [٤٨ ب] مقيَّداً بالوجود. ولهذا قال : « الشيء» باللام، ولم يقل « شيئاً» منكَّراً. وهذا تأييد فنائه عن الوجود.

قوله : **ثم قلت له : وُجدتُ في الأبعاض ولم أوجد، فأنا مُسمَّى من غير اسم، وموصوف من غير وصف، ومنعوت بلا نعت، وهو كمالي.**

أقول : مراده بقوله : « وجدت في الأبعاض»، يشير إلى أنه موجود على زعم الجاهل في الظاهر، فلا يظن به أنه وجد في زمان غير زمانِ وجوده. وإن كان لفظ « في الأبعاض» يدلُّ على أزمان متعددة. وذلك أنّ الأبعاض أشياء متكثرة. ويعبر السامع الجاهل بأزمان متكثرة وليس كذلك. وإنَّما هو وجود واحد تختلف عليه الصفات بحسب الظهور.

فإنَّه من حين قال اللّه تعالى للوجود : « كُنْ»، كان ووجد له. لكن الوجود في العلم غير ظاهر بالنسبة إلى السابقين الظاهرين، فيظن السابق الجاهل باللاحق أنَّهُ كان موجوداً في زمان آخر، وهذا غلط. لأننا نتعقَّل زماناً واحداً من حين ظهور الأشياء إلى حقائقها. فلفظه بالأبعاض يريد به مراتب نسبته في الظهور والخفاء.

فإنّ مرتبة العلم في الوجود يشاركها زماننا هذا في اسمه، فيقال : هما موجودان، وهو وجود واحد، لكنه يفتقر إلى صفةِ ظهور تكمله فتلحقُه بالظاهر المدرك. وهذه الصفة صفة خلق لا صفة وجود آخر. ولهذا قال : « وُجدتُ في الأبعاض ولم أوجد »، أي في أحديَّة كونها، لا في تعددها. فإِنَّهُ من حيث قال : « وُجدت » انطلق عليه الوجود الواحد.

ثم قال : « في الأبعاض »، وهي لفظة توهم الأزمان المتعددة والوجود المتكثر، وليس كذلك. وإنما هو وجود واحد من قوله : « وجدت »، فمراده بالأبعاض اختلاف الصفات على هذا الوجود الواحد. ولهذا قال : « ولم أوجد »، معناه أنّني وجدت، من قول « كنْ »، ولم يدخل على وجودي وجود آخر، والحال في صفات هذا الوجود الواحد كالحال في صفات اللّه : الواحدة منها تسبق على الأخرى كالعِلْم والربوبية والآخريّة، وهو واحد، وصفاته متعدّدة في الزمان الواحد.

وقوله : « فأنا مُسمًّى من غير اسم »، معناه أنني موجود في الظن، وليس أنا موجوداً في الحقيقة. وكذلك كلّ من ينطلق عليه الوجود.

وأما قوله بأنه « مُسمّى »، أي أنَّ لي اسماً، لأنّ الأسماء لا تنطلق إلا على الظاهر. فاسمه ظاهر من غير ظهوره، كاسمه موجوداً من غير وجود. وشرط الأسماء بالظهور، لأنها موضوعة للتعارف، والتعارف لا يكون إلا بوجوب الكثرة، والكثرة متميزة في الاسم الظاهر، لأنّ مظهر هذا الاسم النور، والنور مميّز للكثرة.

وقوله : « منعوتٌ بلا نعت وهو كمالي »، هذا يشبه ما تقدَّم من قوله : « مسمّى من غير اسم ». لكن قوله : « وهو كمالي » يباينه في الظاهر. فقوله : « وهو كمالي » يعني أنه إذا فنيتِ الأوصاف والنعوت والتحق الموصوف بالهوية المستهلكة لهذه الأوصاف المذكورة كان كمالاً لهذا الفاني في حقيقة الهوية. لأنه كلما كثرت نعوت العبد وأسماؤه باينَ الهويّة. وكلّما قلَّتْ قرب منها. فمن حين انقضائها يلتحق الموصوف بصفته، وهذا هو الكمال المطلق.

قوله : **وأنت مُسمًّى بالاسم، وموصوف بالوصف، ومنعوت بالنعت، وهو كمالُكَ.**

أقول : يعني بقوله : « أنتَ مسمًّى بالاسم » ، أي ما دمت موجوداً لا تزال ينطلق عليك هذا الاسم ، هذا في ظاهره . وأمّا في الحقيقة فكأنَّه قال : ما دمت لاحقاً بالصفة فأنت مشهود وأنا شاهد . فينطلق عليَّ اسم الشاهد ، وعليك اسم المشهود وكلاهما صفتان لذاتكَ ، [فأنا] شاهد لك وأنت مشهود لي . فأنت مسمًّى إلى حيثُ فنائي . وإن أُطلق عليَّ اسم الفناء فيُطلَق عليك اسم البقاء . فكلا هذين الاسمين متوقّفٌ على الآخر .

قوله : « وموصوف بالوصف » هذا تنزُّل يفرِّق بين الصفة والاسم . فأمّا الصفة فتتقدم على الاسم ، لكن الاسم متوقّف على الصفة ، فتوجد الصفة قبل وجود الاسم ، فهو معنى واحد ، لكنه يفترق في اللفظ . فالصفة اسم غير ظاهر . فإذا ظهر انطلق عليه الاسم . فالفرق بين الصفة والاسم التمكين بالظهور لا غير ، لكن يمتاز بالظهور مع زيادة تمكين .

فإنّ الرحمة كانت سابقة على الاسم : الرحمن ، فلما رحم تَسَمَّى رحماناً . ولهذا قال له : « أنت موصوف بالوصف » ، لأنه في هذا المقام أَظْهر من وصفه . فلولا أنه أَظْهر من اسمه لسماه باسم الوصف ولم يطلق عليه « أنت » . لكن الإشارة « بأنتَ » لا تكون إلا بعد ظهور الموصوف على أوصافه لأنه يستعلي عليها .

قوله : و « منعوت بالنعت » ، يريد به أنّ النعوت تكرار الصفة ، فمتى تكرَّرت الصفة ازدادت تمكيناً ، وأطلق عليها اسم النعت . لكن الصفة أظهر منه ، والنعت أكثر تمكيناً منها . ومن أجل أنها أظهر كانت أشدَّ لطافة . ولما لطفت كثر استعمالها على ألسن الناطقين ، فهي إلى النطق أقرب من النعت . ولهذا يبتدئ الناطق بالصفة لأجل التعريف اللائق بالموصوف ، ثم يبالغ في الوصف إلى الغاية ، فيصير الوصف نعتاً . فكأنه قال : أنت مُسمّى بالاسم ، إذ هو موجب للتعريف ، فالابتداء به[١] . وموصوف بالصفة لأنها أصل نشأة الاسم . ولأجل التعارف ظهر الاسم عليها ، ومنعوت بالنعت لأنَّك غاية المعرفة ، فتكرار أسمائك للناطق بها زيادة تمكين في التعريف .

قوله : « وهو كمالك » ، يريد به أنَّ الكمال الظاهر اللائق باللّه تعالى لا يُعرف إلا بالصفات والأسماء والنعوت . فمن كمال اللّه تعالى أن يعرف العبد كمال نفسه ، إذِ الكمالُ له على الحقيقة ، فلا يُعرف كمالُ اللّه تعالى إلا بعد الإحاطة

١ . في نسخة (س،ق ١٥ب) ، سقط ما يعادل السطر في الجملة التالية .

بالأسماء والصفات [٤٩ أ] في رتبة الفناء. فكأنه قال : ما ظهر كمالُكَ لي إلا بعد معرفتي بحقيقة أسمائِكَ وصفاتك. وهذه المعرفة هي معرفة كمال ذاتك عندي.

قوله : **ثم قال لي : لا يَعرف الموجودَ إلا المعدومُ.**

أقول : مراده بقوله هذا أنّ الموجود على الحقيقة هو اللّه تعالى، لا يعرفه إلا من فني في ذاته، وانطلق عليه اسم هويته. فلا يبقى للشاهد سوى إدراك الهويّة. وهذا الإدراك لا يكون إلا في ظلمة تمحو أعيان الكثرة، وتبقى عينٌ واحدة، فيُطلَق عليها اسم الهوية. وهذا نسميه شهود الوقفة، والمحو والفناء وغير ذلك.

فكأنه قال : لا يعرفني على حقيقتي إلا مَنْ فنيَ في ذاتي، واتَّصف بصفاتي. وهذا هو معنى قول كبار السلف : «لا يعرفُ اللّهَ إلا اللّهُ». فمن وصل إلى مقام الفناء دخل في عموم اسم اللّه تعالى. فلا يعرف اللّه إلا من اتَّصف بهذا الوصف. وليس كلُّ من شهد صورة ينطلق عليها اسم اللّه تعالى في شهوده يتسمَّى عارفاً. فإنَّهُ متى حكم لنفسه بالوجود اضطر إلى وجود ثانٍ. والحقيقة تأبى الثنويّة. وهذا تنزُّل في الغاية من أوصاف الحقيقة.

قوله : **ثم قال : لا يعرف الموجود على الحقيقة إلا الموجود.**

أقول : معنى قوله هذا تأييد لما ذكرناه من قول السلف : «لا يعرف اللّه إلا اللّه». إذ ليس موجوداً إلا هو. فلا يعرف وجود ذاته إلا هو. فمن وصل إلى غاية الفناء في هويته كان ذلك الفناء عين البقاء. فكان موجوداً على الحقيقة، لأنَّ وجوده بوجود اللّه تعالى.

وقد أخطأ جماعة من أرباب العقول في قولهم : «لا يعرف اللّه إلا اللّه» إذ عَنَوا به أنه تعالى لا يعرفه أحد. وتمارَوْا في غَيِّهم وتمادَوْا في خطئهم، ولم يعرفوا قوله تعالى ﴿ من المؤمنين رجالٌ صدقوا ما عاهدوا اللّه عليه ﴾ [الأحزاب / ٢٣]، وقوله ﷺ : «إنَّ من العلم كهيئة المكنون». وكلُّ ذلك موارد تعريف من اللّه بنفسه. فلولا أنه عالم بأنه معلوم ومرئي ومخاطب لما ورد على النص لينكره من يجهله، ويعرفه من يعرفه، وباللّه موجب قولهم الضالين : بنفي المعرفة إثبات الموجودات مع اللّه تعالى.

ويتفرع من هذا الإثبات ثنويَّة تدخل على أحديَّة اللّه تعالى، فمن نفى عن نفسه المعرفة كأنه قال: أنا موجود، واللّه موجود، لكنه محجوب لا ادركه. وليس مراد الأوائل بقولهم: «لا يعرف اللّه إلا اللّه»، مراد هؤلاء الزائغين. وإنما قصدوا رضي اللّه عنهم أنه لا يعرف اللّه إلا من فني في هويته. وفناؤه عين وجوده، إذ الوجود على الحقيقة للّه تعالى.

وبهذا يظهر قول الشيخ، رضي اللّه عنه[1]: «إنَّه لا يعرف الموجود على الحقيقة إلا الموجود»، إذ ليس في الوجود سوى هويَّة اللّه تعالى فمَنْ فني فيها إلى حيث نفى الوجود عن جزئيته انطلق عليه الوجود الحقيقي، وهذا عارف باللّه.

قوله: **ثم قال لي: الوجودُ منِّي لا منكَ، وبكَ لا بي.**

أقول: مرادُهُ بهذا تأييد نزع الاختيار عن المخلوقات بل القدرة أيضاً. فالفاعل لها وفيها هو اللّه تعالى، فهو مُوجد كونِها، وكونُها موجود منه لا يقتصر على الفعل إذ الوجود من الرحمة، والرحمة ناشئة عن العلم، والعلم صادر عن ذات اللّه تعالى، فهو مُمِدُّ الموجودات على الحقيقة بذاته وأفعاله، هذا لمن يُثْبِت الوجود مع اللّه. ونعوذ به ممن يقول بهذا الإثبات. فهو معنى قوله «الوجود منّي».

وأمّا قوله: «بك لا بي»، وذلك أنّ لفظة الوجود لا يطلقها إلا مخلوق، فحين عِرْفانِ هذا المخلوق بوجوده نطق بلفظة الوجود، فكان هذا اللفظ بوجود المخلوق.

وأيضاً فإن الزمان المحدث لم يتعقّل إلا بعد وجود آدم، لاشتراط العقل بالإنسان. فلم يعقل هذا الوجود إلا من صدق عليه هذا العقل. فلا يتيقَّن الوجود إلا بوجودنا. فعلى الحقيقة مراده هذا اليقين كأنه قال: لم يُتعقَّل الوجود إلا بوجودك.

وأيضاً فإنّ أول صورة فتق في العماء هي الصورة المحمديَّة من الرحمة، والرحمة التي صدر الوجود عنها تُستمدُّ من وجود محمد، ﷺ، إذ هو يستمدُّ منها، وهي تمدُّه للسبق عليه. فالوجود على الحقيقة من اللّه بوجود محمد، عليه السلام. واستمداد العارفين من حقيقة محمَّد. ففي حال الشهود تكون صورة العارف مخلوقة من مدده، ﷺ، فلهذا قال له: «بك»، أي بصورة محمد، وجد الوجود. إذ العارف في حال الشهود مستهلكٌ في صورة محمد، ﷺ.

---

١. في (س): «رحمه الله».

قوله : **ثم قال لي : مَنْ وجدَكَ وجدَني ، ومَنْ فقدَكَ فقدَني .**

أقول : إنه عنى بذلك ، أنَّ العارف ، من وجده فقد وجد اللّه تعالى ، لأنه فانٍ في الهويَّة ، مُستهلك في ذاتها عار عن الاختيار . وأيضاً هو أقرب إليه تعالى من الجاهل . فعلى التفسير الأول : من وجده فقد وجد اللّه تعالى . وعلى التفسير الثاني : من قرب من الخليفة فقد قرب من المستخلف . وهذا ظاهر في الوجود ، فإنَّ الوليَّ واسطة بين الطالب والمطلوب . فكلّ هذه أوصاف للعارف في القرب . فمن وصل إلى العارف فقد وجد اللّه تعالى .

ويؤيده قوله ، ﷺ : « لا يزال العبد يتقرَّبُ إليَّ بالنوافل حتى أحبَّهُ ، فإذا أحببتُهُ كنتُ سمعَهُ الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ويدَهُ التي يبطش بها ، ورجلَهُ التي يمشي بها » . ويُثَنِّيه الحديث الآخر ، وهو قوله : « مرضتُ فلم تعدني ، وجعتُ فلم تطعمني . . . » إلى قوله : « مرض فلانٌ فلم تعده ، أما لو عدتَهُ لوجدتني عنده » . والحديث بتمامه من صحائح الأخبار .

وهذا تأييد لكماله ، رضوان اللّه عليه ، في المعرفة . فكأنه قال : من وجدك بأوصافك وجدني ، ومن فقدك فقدني . فإنّ الزمان الذي لا يظهر فيه العارف ظلماني يكون أبعد العُصُور عن اللّه تعالى . ولا أعني [٤٩ ب] بالظهور ههنا خلوَّ زمان ما من عارف ، وإنما أعني به ظهوره لمجموع الوجود . فمن فاتَهُ رؤية عين العارف فما أبعده من اللّه ! بل إذا وُجِد هذا العارف وجب على المخلوقات اضطراراً رؤيته ، بل ملازمة شهوده . لأن حضرته حضرة اللّه تعالى .

فإن قيل في حقِّ عارفٍ مدَّعٍ* الكمال ، وأنه الواحد ليس هذا هو ، قلنا إنه متى ظهر عليه سمات المعرفة ، إما من الجهل إلى العلم في ليله ، وإما من الضعف إلى القوة ، وإما من الوقفة إلى الجري في دقائق المعاني ، وإما في إظهار معنى كلّ غامض يرد عليه ، وإما في تفصيل مقامات الكشوف ورتبه وأذواقه وأينياته وكيفياته والتفريق بين المقامات ، فكلّ هذه إذا وجد بعضها في واحد فهو المشار إليه بالوجود . وإلى فقده بالفقد ، والتخلُّف عنه خروجٌ عن طاعةِ اللّه تعالى .

قوله : **ثم قال لي : من وجدكَ فقدَني ، ومن فقدكَ وجدني .**

---

* في الأصل : « مدعي » .

أقول : إنه يريد بقوله هذا أنه من وجد العارف وحمله على معتقد الجزئية التي يشهدها منه فقدْ فقدَ رؤية اللّه، لأنه بريء عن الجزئية. إذ ليس هو واحداً كالآحاد. فينبغي لمن وجد عارفاً كاملاً فلا يطلقْ عليه لفظة البقاء إذ هو فانٍ. ومن اعتقد وجود صورة العارف الجزئية فهو في عين الفقد، فكأنه قال : من وجد لنفسك الفناء فقدَ لنفسه الفناء. وهذا وجهٌ خافٍ، وفيه إشارة إلى أحديَّة العارف في زمانه. لأنه متى أطلق أحدٌ المعرفة على واحدٍ ونفسه أيضاً، قال بالثاني. ومتى أطلق على نفسه فقط كان مراده أحديَّة العارف أيضاً.

فمن وجد العارف لنفسه فقد المعرفة لنفسه. وهذا مراده بقوله : «من وجدك فقدني». هذا حقيقته. وأمَّا حمله على الظاهر : فمن وجد العارف على صورته العادية فقدْ فقدَ ربَّهُ، فلا ينبغي لأحدٍ إذا وجد عارفاً وتيقَّن فيه المعرفة أن يحمله على الظاهر من رؤيته. فإنْ حَمَلَهُ كان مشركاً، إذ قال له في الخطاب السابق : «من وجدك وجدني». وتكراره مع الاختلاف، يريد به، أن لا يحمل العارف على الظاهر من صورته المحسوسة.

قوله : «ومن فقدك وجدني»، هذا تأييد ما ذكرناه منْ فَقْد الصورة وبقاء الفناء. فإنَّ قوله : «من فقدك وجدني»، مع قوله : «مَنْ وجدك وجدني»، مُتطابقان في الباطن متضادَّان في الظاهر. فالأَوْلى أن لا يُحمَل العارفُ على ظاهره الجزئي متى وجد. فمتى حُمل على الظاهر جاء قوله : «من وجدك فقدني». وقصده من وجد صورتك الظاهرة مع اليقين بأنك عارف فقدني، لأنه : في حديث النبي، ﷺ : «أما لو عدتَهُ لوجدتني عنده».

قوله : **ثم قال لي : من فقدني وجدني، ومن وجدني لم يفقدني.**

أقول : معنى قوله : «من فقدني وجدني»، أن المعرفة باللّه لا تكون إلا بقيام صورة كاملة. فبعد كمال هذه الصورة في الخلق يُعرف اللّه. فمتى فقدَ الإنسان هذه الصورة فقد ربه. فمن فقدَ نفسه فقد ربَّهُ. وقد قيل : «مَنْ عرفَ نفسَهُ عرفَ ربَّهُ». فمن تيقَّنَ أنَّ اللّه واحد مماثل له في الخلق لم يجده إلا بفقد إحدى الصور. فمن تيقَّنَ أنَّ الوجود مع اللّه فَقَدْ فقدَهُ، لأنه جعل ثانياً. وإن تيقَّنَ أنَّ اللّه صورة مقيدة فَقَدْ فقدَهُ. ومتى فقدَ هذه الصورة المعينة وجدَهُ تعالى، لأنه بريء عن التقييد.

فكأنه قال : مَنْ فقدني من المقيَّدين، على زعمه التقييد، فَقَدْ وجدني في عين فقد تلك الصورة المقيدة.

وأيضاً فإنّ هؤلاء العارفين قائلون بفناء الوجود. ولا حقيقة لعينه. والحقيقة بالحقيقة للّه تعالى. فمتى فُقِدَ هذا الفاني وجدت حقيقة اللّه تعالى. فكأنه قال : إنَّه مَنْ فقد تقييدي وجد إطلاقي.

وقوله : « ومن وجدني لم يفقدني »، أي : من عرف أحديتي بفناء نفسه فلا يرجع إلى التقييد بعد معرفته بالإطلاق. ومحال أن يعرف اللّه تعالى ثم يسلب العارف معرفته به. فالمعرفة من حيث هي لا تُسترجَع. فإن قيل : إن الأحوال قد تُسلَب، فنقول : إن الحال لا يُطلِق على صاحبه الكمال. فليس كلّ صاحب حال عارفاً. وإذا كان كذلك فاسم السلب قد يُطلَق على الحال، ولا يمكن ذلك على صاحب المعرفة.

قوله : **ثم قال لي : الوجود والفقد لك لا لي.**

أقول : إن هذا التنزُّل في ظاهره يوهم التناقض، وليس كذلك. لأنه سُبق بقوله : « من فقدني وجدني ». فقد حقَّق الفقد والوجود لنفسه، ثم عاد فنسبه إلى الشاهد. وكلاهما ينطلق عليه الوجود والفقد على الحقيقة. أما الشاهد فوجوده وفقده ظاهر. وأما المشهود ففقد تقييده بوجود إطلاقه. فمن أجل الإطلاق ينطلق عليه فقد التقييد. ومن أجل التقييد ينطلق عليه فقد الاطلاق. فكلاهما يشتركان في الوجود والفقد، فلا تناقض.

وأيضاً فإنه في حال الشهود لا تمايز بين الشاهد والمشهود إلا في اللفظ. فمن وجد الشاهد بالحقيقة وجد المشهود، إذ لا حقيقة للشاهد. والوجود والفقد على زعم الجاهل للشاهد لا للمهشود، هذا على ظن الجاهل. وأما للمبتدئ في المعرفة فإذا ثبت عنده أن الوجود واحد، وهو فانٍ، والحقيقة للّه تعالى، فوجب أن يكون الفقد والوجود له على ما فسَّرناه. فلما اتصف هذا العارف بأوصاف الفناء [٥٠ أ] بعد اتصافه بالأوصاف اللائقة بالوجود والفقد، أي وصف البشرية، قيل له : « إن الوجود والفقد لك لا لي ».

قوله : **ثم قال لي : الوجود والفقد لي لا لك.**

أقول : إنَّ هذا التنزُّل يؤيد ما ذكرناه من أن الجاهل ليس على شيء، إذ الوجود والفقد بالحقيقة للّه. فإن المدرك من التحديد والتقييد والتمايز هو مظاهر اللّه وشؤونه. فالمعهود من المفقود هو الشؤون، والمطلق من الوجود عليها أيضاً. وإذ قد أطلق عليه العزَّة، فمنعه عن الجاهل فَقْد، إذِ العزّةُ هي المنع، ولا تكون إلا على الجاهل دون العارف. ووجوده للعارف من غير عزَّة هو الوجود الذي عبَّر عنه في هذا الخطاب.

فقوله : «إن الوجود والفقد لي لا لك»، معناه أنني عند الجاهل مفقود وعندك موجود. وجمع الوجود والفقد وعكسهما عند هذا العارف يؤيِّد ما ذكرناه من العزَّة وعدمها. فإنه قبل المعرفة كان جاهلاً غير كامل في الجهل، فكان المشهود بالنسبة إليه متصفاً بالعزّة، فكان مفقوداً في زمان الجهل، فلما عرف، زال اسم العزّة عند كمال هذا العارف، وصار اللّه تعالى موجوداً مشهوداً عنده دائماً. فكلا الوصفين في واحد لواحدٍ.

قوله : **ثم قال لي : كلُّ وجودٍ لا يصحُّ إلاّ بالتقييدِ فهو لكَ، وكلُّ وجودٍ مطلق فهو لي.**

أقول : هذا التنزُّل يصف العارف بأوصاف اللّه تعالى في حال فنائه. فهو في المعرفة موصوف بها. وفي حال البشريَّة متصفٌ بالتقييد. فيطلق عليه التقييد والإطلاق بقوله : «الوجود والفقد لي لا لكَ». والفقد لا يكون إلا بالنسبة إلى التقييد والتجزؤ. فاللّه تعالى من حيث المظاهر والشؤون يطلق على مظاهره التقييد. وقد قلنا إن الوجود هو المظاهر والشؤون. فالوجود من حيث كثرتُهُ للعارف، لأنه من الجملة، ومن حيثُ إطلاقُهُ هو للّه.

فقوله : «كلّ وجود» يوهم أنّ ههنا وجودات متعددة، وهي بالحقيقة أوصاف في وجود واحد، فهو مطلق من أجل فنائه، ومقيَّد من أجل بقائه عند الجاهل. فكلا الوجودين يصدق على العارف. فالإطلاق يصدق عليه من حيث فناؤه، والتقييد من حيث مماثلة الأشياء، وفي حكم البشرية. فإذا صدق على الوجود التقييد كان

للعارف. وإذا صدق عليه الإطلاق كان للّه. فكأنه قال: كلانا واحدٌ في هذا المقام. وعند الانفصال نكون اثنين. فالوجود لك في حال التقييد. وهو لي عند الإطلاق.

قوله: **ثم قال لي: وجود التقييد لي لا لكَ.**

أقول: معنى قوله: «وجود التقييد لي لا لك»، يؤيد ما ذكرناه من أن الوجود مظاهر اللّه تعالى وصفاته. فكأنَّه قال: وإن كان الوجود مقيَّداً فهو مظاهري وصفاتي. والمظاهر والصفات بالحقيقة للّه تعالى، بدليل قوله تعالى: ﴿لمن الملك اليوم؟ للّه الواحد القهار﴾ [غافر / ١٦]. فإن قيل: إن هذا خطاب مختصٌّ بيوم القيامة، فنقول: إن العارف في حال الشهود لا يكون في حال الظاهر، بل يخرج عن حكم البشرية. وهذا الخروج يكون إما في عالم الباطن، وإما في عالم الآخر. ومن هذا المقام يقول العارف: «رأيتُ»، و«قال لي»، فلولا أنه يخرج عن حكم البشرية لما كلَّمه اللّه. وليس في الوجود على الحقيقة سوى مظاهره وشؤونه. فإذا صحَّ هذا الحكم وجب أن يكون الوجود المقيَّد أيضاً للّه تعالى. وهذا معنى قوله: «الوجود المقيّد لي لا لك».

قوله: **ثم قال لي: الوجودُ لي بكَ، والوجودُ المجموعُ لكَ بي.**

أقول: معنى قوله: «الوجود لي بك»، أي لولا صورتك المخلوقة وأمثالها لما تحقَّق لي الظهور والصّفات والأسماء، ولا كنت أتسمَّى عندك موجوداً. فوجودي عندك بك. وفيه قال، رضي اللّه عنه[1]:

«فلولاهُ ولولانا لما كُنا ولا كانا»

أي لولا وجودُهُ بالأولية لما تحقَّق لنا الوجود. ولولا وجودُنا لما عُبِّر عن وجوده، لأنه اشترط مع تجزؤ الوجود العبارة، ولا يكون إلا بين متكثِّرين. فقبل التجزؤ كان الموجودُ بريئاً عن العبارة فلمَّا اختلفت المظاهر والشؤون بإرادة الكمال صحب ذلك

---

١. ر. فصوص الحكم. تحقيق أبو العلا عفيفي، بيروت (ط٢) ١٩٨٠، ج١ ص ١٤٣ (الفص العيسوي)

الاختلاف عبارة تؤدي إمّا إلى المعرفة، وإمّا إلى الاستعانة، وإمّا إلى الاستمداد. وكلّ هذه الأوصاف افتقار التجزؤ إلى الأمثال.

وأوجب هذا الافتقار أيضاً الاطلاع على علم الموجد الأول، لأنَّهُ إذا وردت المظاهر شيئاً فشيئاً، والتحق الأول بالآخر وجب اضطراراً أن الأول يعلم أن للآخر موجداً. وهذا العلم عبارة توصله إلى المثل. فلا يُعلم وجود اللّه لغير المطّلع إلا بالعبارة. فكأنه قال: «الوجود لي بك»، معناه أنه بعبارتك عَلِمَ مِثْلُكَ أنني موجود، فصار وجودي عندك بك.

وأما قوله: «الوجود المجموع لك بي»، فمعناه أنني أنا المريد لك الاطلاع بالقدرة، وأنا الموقف أيضاً على الوجود. وصورة التوقيف جمعيتي للأشياء حتى تطّلع عليها، كقوله، ﷺ: «زُوِيَتْ ليَ الأرضُ فرأيتُ مشارقَها ومغاربَها». ويُثَنِّيه أيضاً قوله، عليه السلام: «أوتيتُ جوامعَ الكلم». فكلٌّ هذه بمُراد اللّه تعالى.

وأيضاً فإنَّ قوله، رضي اللّه عنه، دليلٌ على أنَّ الأولياء مستمدُّون من علوم الأنبياء بقوله: «الوجود المجموع لك بي»، معناه: لو تُركتَ وجهلَكَ لما عرفتَ مجموع الوجود الفاني في حقيقتي. وهذا معنى قوله تعالى: ﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان﴾ [الشورى / ٥٢]. فالحاصل من قوله هذا أنَّ معرفتك للوجود عين معرفتي، ولولا إرادتي لما عرفتَ الوجود ولا كنتَ عارفاً بحقيقتي. فجمعية الوجود لك بكون إرادتي.

قوله: **ثم قال لي: وبالعكس.**

أقول: معناه أن تَصيرَ كقوله: الوجود المجموع لي بي، والوجود لك [٥٠ ب] بك. فقوله: «إن الوجود المجموع لي بي»، أي أنَّ كلَّ ما يطلق عليه الوجود فهو ذاتي، فلا تظنَّ أن موجوداً غيري، وليس لشيء من الوجود خروج عنّي. فكلُّ ما يدرك من الكثرة فهو مجموع لي. فأحديَّتي تنطلق على مفترقات[١] الكثرة بعد جمعيتها، إذ لولا الكثرة لما ظهر الجامع. فالاسم الجامع بعينه إدراك مفترقات[١] الكثرة. وكلُّ ما يدرك منها كثيراً هو للّهِ بخلاف ما يدرك كالكثرة واحداً والواحد كثيراً.

---

١. في (س): «متفرقات».

وقوله : « والوجود لك بك » ، لأنه لولا وجود الشخص لما عُلم مجموع الوجود واحداً كان أو كثيراً. وهذا ضروري، فإنه لولا الوجود للجزء لما علم مثله وأمثاله في الجمعيّة. ومعناه أن علم الوجود لك بوجودك. فلولا وجود جزئيتك لما تحقَّق لك علم الجمعية.

قوله : **ثم قال لي : الوجود بالأولية غير وجود، ودونها هو الوجود الحقيقي.**

أقول : إن قوله : « الوجود بالأولية غير وجود » ، مراده به أن الوجود في العلم غير متمايز. ولا فائدة في الوجود إلا بعد التمايُز. فلا يكون وجود في الأولية إلا علم. والعلم عارٍ عن التحديد. والتحديد تمكين التمييز. فالمعلوم بجمعيته بالنسبة إلى أحديَّة العلم كثير، لكنَّ العلم به واحد. فالوجود أولاً في العلم واحد بالنسبة إلى الظاهر، وهو كثير بالنسبة إلى كونه معلوماً. والغالب عليه الواحديَّة من أجل نسبة الظاهر. فلا يدرك في الأولية إلا علم واحد، والأشياء فيه معلومة غير محدَّدة، فكونه غير متميِّز لا يطلق عليه الوجود، إذ الوجود بالحقيقة للظاهر. فكونه خافياً ينطلق عليه بالنسبة إلى الظاهر جواز العدم، إذ كلُّ ما لا يُتعقَّل وجودُهُ فهو معدوم، وما دون هذا العلم في الظهور هو الموجود المدرك.

فقوله : « ودونها هو الوجود الحقيقي » ، لأنَّ الظاهر أدنى من الباطن إلى الأوَّل، والباطن أدنى إلى الظاهر من الآخر. فبالحقيقة من الأول إلى الظاهر، ومن الظاهر إلى الباطن مقابلة من غير انتقال. لأنَّ الظاهر لا يصير باطناً البتَّة، إذ هو ضد، والضدُّ لا يقبل ضدَّه.

فإن قيل : إنَّ الأوَّل ضدُّ الآخر، وقد صدق عليه الانتقال إلى الآخر، فنقول : إنَّ انتقال الأوَّل إلى الآخر لا يكون أولاً، لكنَّه بعد الأولية ينتقل إلى الظاهر، ومن الظاهر يستمدُّ نصيبه من المقابلة. وفي حال هذا الاستمداد ينتقل إلى الآخر، وهو كمالُهُ. فليس انتقالاً من الضدِّ إلى الضدِّ. ولولا أنَّهُ يقطع مرتبتَي الظهور والمقابلة لما كان له انتقال من الأوَّل إلى الآخر.

فبالحقيقة ينشأ في الظاهر نشأة أخرى، حتَّى يصدق عليه الانتقال، فما دون الأولية في القرب إلا الظاهر، وهو الوجود الحقيقي. ولهذا افتقر إلى تمايز أشدَّ تحديداً وأظهر مما كان عليه في الأولية ليدرك بالنسبة إلى السابق المتقدِّم، وهو اللّه تعالى.

قوله : **ثم قال لي : الوجود بي وعنّي ولي.**

أقول : معنى قوله : « الوجود بي »، لأنه سابق على الوجود على ما قيل. فالوجود موجود بعد وجوده، فوجب أن يكون بوجوده تحقُّق الوجود. ولا يُظَنُّ منه أنه الذي قالت الفلاسفة : إنه علّة للوجود، فليس هذا الغلط مراده. وإنما قصده في قوله : « الوجود بي » أي إن تحقُّق الوجود لك بمرادي. وإن قلنا : وجودي عندك بعيني جاز. وغلط القائل بالعلّة، لأنَّ وجود المعلول متوقف على العلّة. ويلزم منه ثان ناقص مفتقر إلى مثله.

قوله : « وعني »، لأنَّه لا معنى للوجود إلا مظاهر صادرة عن الظاهر بها. فحين ظهورها واستقلالها بأنفسها عُبِّر عنها بـ« عن »، لأن شيئاً لم يكن مُدرَكاً وأُدرِكَ، يجب على المُدْرِكين أن يعبِّروا عنه بالحدوث. وبالحقيقة[1] لا يكون حدوث إلا عن موجد. فالوجود المدرَك بالحقيقة صادر عن مراد اللّه للظهور به.

قوله : « ولي »، تمكُّن اليقين بأنه ليس في الوجود سواه، بل لا موجود إلا هو. فلا يُقال الوجود إلاّ له حتى على الزمان العاري عن الإدراك الجسماني. فقد قال عليه السلام : « لا تسبُّوا الدهر فإنَّ الدهر هو اللّه ». فهذا معنى قولنا : ليس في الوجود إلا اللّه، وبالحقيقة ليس موجوداً إلا هو.

قوله : **ثم قال لي : الوجودُ عنّي لا بي ولا لي.**

أقول : إنَّه قد سبق القول في شرح قوله : « الوجود عني ». وأما نفيُهُ لمعيَّة الوجود بقوله : « لا بي »، لبراءته عن الثنوية في الحقيقة. لكنه قد تقدَّم مناقض هذا في الظاهر ولا تناقض. إذِ الوجود المدرك للجاهل هو باللّه، وبالحقيقة لا وجود مدرك. فقوله : « لا بي » كأنه قال : ليس معي شيء متقدم ولا حادث.

ولا يُتوهَّم ههنا مناقضة لقوله تعالى : ﴿ وهو معكم ﴾ [الحديد / ٤]، فإن معيَّته هناك ليس معيته ههنا. لكنها هناك على رأي من يقول : إنَّ الوجود موجود، واللّه تعالى موجود. فيجب أن يقال لهؤلاء : « وهو معكم »، ليحقّق معتقدهم مع القرب. وأمّا ههنا فالمعيَّة لنفي الثنويَّة، إذ ليس في الوجود إلا اللّه.

---

١. في (س، ق ١٨ب) « وبالخفا ».

قوله : « ولا لي » ، بعد إثباتها في الفصل السابق لا تناقض فيه أيضاً ، لأنه يريد به براءته عن الوجود المقيَّد الصوري الذي يتعالى اللّه عنه ، [٥١ أ] لأنَّ له الوجود المطلق . والمقيد آحاد متفرّقة ، فالجامع لهذه المتفرقة هو اللّه .

وقد سبق لي في كتابي المسمَّى بكتاب : «**الختم**» شهود قال تعالى فيه لي : « أنا العالَم ، وليس العالَم أنا » . فالحاصل من هذا – وهذا مراده – أنني أنا الوجود المطلق ليس واحداً واحداً ، لكن مجموع الآحاد فانية في ذاتي . فحقيقة فنائها تلحق حقيقتي الظاهرة .

قوله : **ثم قال لي : الوجود لا بي ولا عنّي ولا لي .**

أقول : قوله : « الوجود لا بي » ، قد سبق شرحه فيما تقدم . والقصد فيه إرادة أحديّة الوجود الفانية . وإن شهد الجاهل سوى اللّه فليس شهوده حقاً ، كجعلهم للرحمن ولداً ، كما جاء في الآية ، وهو قوله : ﴿ قل إن كان للرحمن ولد فأنا أوَّل العابدين ﴾ [الزخرف / ٨١] . ومراد الشيخ ، رضي اللّه عنه ، بـ : « ليس الوجود بي » ، أي : ليس الوجود المدرك مراداً لي .

وقوله : « ولا عنّي » ، يريد به نفي حدوث الثنوية ، لأننا إذا قلنا : إنَّ في الوجود شيئاً مع اللّه حادثاً عنه ، لزم منه الثنوية ، على رأي أهل اللّه تعالى ، إذ لا يشهدون في الوجود إلا اللّه .

قوله : « ولا لي » ، لأن قوله « لي » يشبه لفظ الإنية ، والإنية خُصوص وصف لواحد بنفسه عند المماثلة . فمراده من هذا الخطاب نفي المماثلة التي ينطق فيها بـ« أني » و« لي » ، وكان قد أثبتها في الفصل السابق . واختلاف الإرادتين ينفي التناقض فيه . لأن مراده هناك أنه ليس الوجود لغيره ، وههنا نفي الثنوية .

قوله : **ثم قال لي : إن وجدتني لم ترني ، وإن فقدتني رأيتني .**

أقول : إنّ هذا التنزُّل المرادُ به التنزيه عن الصورة . فإنه متى وجدت الصورة فلا توجد إلا مقيّدة ، واللّه بريء عن التقييد . فتكون هذه الصورة صادرة عن اسم واحد بمراد اللّه للظهور لهذا الشاهد ، أعني شاهد الصورة . فمتى وجد اللّه تعالى

---

١ . في الأصول : « شيء ... حادث » .

في الصورة لرائي شخص لم يره من حيث إطلاقه. إذ الإطلاق يباين التصوير والتقييد، فيكون في حال شهود هذا للصورة قد تحول اللّه في صورة تنازلاً لقصور وسع هذا الشاهد. فإنَّ من ليس له استعداد الإطلاق فلا يدركه إلا بعد كمال هذا الاستعداد. فمراده بقوله هذا: «إن وجدتني لم ترني» أي: إن وجدتني صورة لم ترني في الإطلاق.

قوله: «وإن فقدتني رأيتني»، معناه إذا فقدت الصورة، تجب الرؤية في الإطلاق. فإنَّ الإطلاق لا يشهد إلا بعد شهود الصورة، وهو الصوري الذي يعبر عنه في المصطلح. فعند همَّة الشاهد للكمال يختصر اللّه تعالى له من مجموع الوجود صورة جامعة ويتحوَّل فيها، فيشهده الشاهد. وهذه هي المرتبة الأولى من مراتب الكشف. فما دام الشاهد في هذا الشهود فلا يشهد اللّهَ تعالى في الإطلاق. فإن لم يفقد هذه الصورة فلا يشهد الإطلاق. فكأنه قال: إذا فقدتَ صورتي المقيدة رأيتني مطلقاً.

قوله: **ثم قال لي: في الوجود فقدي، وفي الفقد وجودي. فلو اطلعتَ على الأخذ لوقفت على الوجود الحقيقي.**

أقول: إن مرادَه بقوله هذا عينُ المراد في الفصل السابق عليه، لكن يلحظ في التكرار فائدة. وذلك أنَّ المهيَّأ للكمال في فقد شهوده الصوري وجود الإطلاق. وأمَّا غير المراد للكمال فلا، بل يقف في الشهود الصوري، ففقده فقد حقيقي. وأما فقد هذا المهيّأ للكمال فوجود حقيقي، لكنه يشترط في الكامل علامة وهو الوقوف على الأخذ.

فقوله: «لو اطلعت على الأخذ» هو وجود الأخذ لهذا العارف، لأن وجود هذا الأخذ في هذا الخطاب يعرِّف الشاهد المراد للكمال بأنك آخذ إلى طريق الكمال. ووقوفه على هذا الأخذ هو عين وقوفه على الوجود الحقيقي. فلهذا قال له: «لو اطّلعتَ على الأخذ» لاطّلعتَ على الوجود الحقيقي. وأما كيفية الأخذ فنذكره في شرح المشهد الآتي، لأنه منسوب إليه.



قال الشيخ رحمة اللّه عليه :

المشهد الثاني

بسمِ اللّهِ الرحمنِ الرحيم

أشهدني الحقّ بمشهدِ نورِ الأخذِ وطلوع نجم الإقرار.

أقول : قوله : «أشهدني»، معناه أيقظ لي الدّراكة بزيادة اطلاع إلى ما يلي الباطن فشهدته فيه.

وقوله : «بمشهد نور الأخذ وطلوع نجم الإقرار»، يعني أيقظني بالزيادة المذكورة في محلٍّ نور الأخذ. لأنَّ نور الأخذ من شدَّةِ صفائه ولطافته يدرَك كأنه ظلمانيٌّ. وصورة الأخذ هو شهود المحو. فكأنَّ هذه الحضرة التي جرى فيها هذا الخطاب هي حضرة فانية مستنزعة[1] من حضرة الهويَّة، ولهذا قال : «بمشهد نور الأخذ» لأنَّ الهويّة محل الأخذ. وصورة الأخذ الفناء، لكنَّ الفناء الحقيقي ليس فيه خطاب. فلما عبَّر عنه بالطالع عرفنا أنَّها حضرة مستنزعة من حضرة الهويَّة، لأنَّ الحضرة محلُّ النطق، وهذه حضرة قد شهد فيها كيفية الأخذ. فلولا أنها حضرة مستقلة يجب فيها الشهود المعين لما قال : بمحلٍ طالع. لأن مطلق الأخذ لا يعزى إلى محلٍّ، لأنه عار عن التمايز. ولا يُسمَّى طالعاً، إذ هو مجموع الطوالع الفانية بالحقيقة.

فطالعه ظلمانيٌّ يباين هذه الطوالع المعينة. لأنَّها طوالع تمكين وبقاء، وذلك طالع محوٍ وفناء. فقوله «بمشهد نور» يُعرِّفنا أنّ هذا الطالع في هذا الشهود مستقلٌّ بحضرة مستنزعة[1] من الهويَّة. ولهذا قال «بمشهد نور الأخذ»، لأنَّ الأخذ من صفات الهوية، إذ الأخذ فناء، وهي لا تأخذ إلا فانياً. فكأنَّهُ قال : أشهدني محلَّ فنائي بطالع نجم الإقرار.

---

١. في (س، ق ١٩ب) : «منتزعة».

« وطلوع نجم الإقرار» يريد به أنَّ الحضرة التي كان فيها هذا الشهود طالعها منتزع [٥١ ب] من اطلاعه عليها . لأنَّ كلَّ من يشهد فناءه في المرآة الحقيقية يقرُّ بذلك الفناء في شهودٍ ورد عليه، خصوصاً هذه الحضرة، فإنها حضرة منتزعة من الهوية . فيجب فيها الإقرار اضطراراً .

وكون شهودها مقروناً بطالع الإقرار قال بمحل الأخذ، وطالع لائق بهذا المحلّ الذي يعزى إلى الإقرار . وإذا كان قد سبق في المشهد المتقدم قوله : « لو اطلعتَ على الأخذ » ، أراد في الشهود الثاني إنجاز ذلك الوعد، فنطق أولاً بشهود الأخذ مقروناً بطالع نجم الإقرار، لأنّ الإقرار واجب في هذا المحلِّ المذكور.

قوله : **وقال لي : الأخذ عين الترك ، وليس كلُّ متروكٍ مأخوذاً**[1] .

أقول : حيث قرن الشهود بطالع الإقرار أراد المشهود تعالى تمكين اليقين في عدم العدم، لأنه يلحظ من صفات المشاهد[2] أنه قد يوهم أنَّ الأخذ عدم في حال قوله: « لو اطلعت على الأخذ » ، في المشهد السابق، فنزل هذا الشهود لتمكن الشاهد من يقين عدم العدم الموهوم من لفظ الأخذ . فلهذا قال له : « الأخذ عين الترك » .

ويُعرفنا أيضاً أن لا يحول الشاهد بزيغ عن محلِّه في حال الفناء، لكنها صفات تتغير عليه من ظلمة إلى نور، ومن كدر إلى صفاء . فقوله « الأخذ عين الترك » ، معناه أن هذا الفناء المتوهّم منه العدم هو عين البقاء . لأنّ الفناء من التجزؤ هو عين البقاء في الأحدية التي هي اسم للهوية . فالأخذ من حيِّز التجزؤ إلى إطلاق الهوية هو عين البقاء الحقيقي . فمن هو باقٍ في التجزؤ لا يظن أنه باق بقاء حقاً، لأنَّ البقاء في الحقيقة هو فناء هذا التجزؤ في الهويَّة . فإذا اتصف صاحب التجزؤ بفنائه عنه حصل له البقاء الحقيقي . ومن ههنا يُعطى سرَّ الحياة .

فالحاصل من قوله : « الأخذ عين الترك » أنه ليس متروكاً من لم يؤخذ . فإن الأخذ فناء في الهوية . ومتى فني في الهوية اتصف بأوصاف البقاء . إذ الهوية للّه .

قوله : « وليس كلّ متروك مأخوذاً » ، معناه أن المتَّصف بالتجزؤ لا يظن أنه باقٍ، إذِ الأخذُ عين البقاء . فمن هو متجزئٌ لا يطلق عليه البقاء، وهذا ظاهر . وأيضاً فإنه يعرف أنه من أخذ هذا العلم تقليداً ويتيقَّنُ أنه متجزئٌ فليس هو فانٍ، فلا بقاء

١ . في (ا،ب) : « وليس كل مأخوذ متروكاً » ، والمثبت من (س) .
٢ . في (س) : « الشاهد » .

له. وهذا يعرف منه عدم الأخذ بقصور العبارة عن كيفية الأخذ ومثال الشهود. فهذا ليس مأخوذاً كأخذ المتصف، إذِ المتصف قادر على العبارة. فهذا مأخوذ وهو متروك حقيقة. والقاصر عن العبارة ليس مأخوذاً، فهو عار عن الترك حقيقة.

وأقول: إن قوله في التَّرك الأول يباين قوله في الترك الثاني، لأنّ مراده في الأول أنه البقاء، فالمأخوذ هو الباقي. ومراده بالترك الثاني هو ترك من لم يؤخذ، ولا يطلق عليه البقاء. فالحاصل منه أنه ليس كل متروكٍ باقياً.

قوله: **ثم قال لي: تجدُني ولا تأخذُني، وآخذُكَ ولا أجِدُكَ.**

أقول: معنى قوله: «تجدُني ولا تأخذُني»، هو أن الهويّة تستهلك حقيقة الشاهد. والشاهد لا يفني حقيقة الهوية. فإذا أفنت الهوية حقيقة جزء، يجد فناءه، فلا يجد له حقيقة ليطلق عليه الأخذ. وهذا التنـزُّل من أشرف الموارد، لأنه ينفي حقائق المبطلين من أهل التناسخ، والقائلين بالرجعة، والقائلين بالعدم.

أما نفيُهُ للتناسخ فإنه[1] لا داخل يدخل على الحقيقة فيغيِّر حقائق الأجزاء المدركة، إذ المدركُ حقيقةٌ واحدة لا تمايز فيها، فلا تغيّر لها من جهة إلى جهة. وإن كان فيها تمايز، على رأيهم الفاسد، فهو تطور علم هذا الواحد، وأظلاله مدركة له. فلا تغير على هذه الأظلال، إذ الظلُّ والمظلُّ واحد. هذا على زعمهم السخيف، وأما عندنا فلا ظلَّ ولا مُظلّ.

وأما نفيهُ للرجعة فلأنه إذا ثبتت الأحدية عندنا، فالواحد لا أوَّل له ولا آخر ولا مبتدأ، فلا رجعة، إذ لا أولية ينشأ عنها. ومع ثبوت الكثرة، على زعمهم، فنقول إنها أظلال العلم والتطوُّر كما ذكرناه. وهذا العلم لا يزيد في حقيقة العالم به إذ لا جسم له. ومن لم يكن له جسم فلا تغير له ولا تحول. ولا معنى للرجعة إلا تغيير متقهقر، ولا حقيقة له إلا من حيث اسمه.

وأما نفيُهُ للعدم فظاهر، إذ لا عدم. فإن قيل: إننا نتعقل عدم وجودنا في زمان، فنقول: إن المفهوم من هذا الكلام هو عدم اسم وجودك، وإذ قد وُجِدت فانتفى عدم وجودك. فإن قلت: ارجع إلى ما كنت عليه فهو الرجعة المذكورة، وقد أبطلناها فلا رجعة. وكلٌّ هذا يلزم من قوله: «تجدني ولا تأخذني، وآخذك ولا أجدك».

---

١. في (س، ق ٢٠أ) «فلأنه».

وقوله : «آخذك ولا أجدك»، معناه أن الهوية إذا استهلكت حقيقة هذا الجزء، فيطلق عليه الأخذ من حيث الجزئية، ولا يجده من حيث الفناء. فإن قيل : فهو فانٍ فكيف يؤخذ ؟ فنقول : إن هذا المرئي لنظركم الفاسد نقصد إثباته لئلا نحرمكم الدنيا والآخرة. فإن الدنيا هو التجزؤ، والآخرة فناؤه. ولا معنى للآخرة إلا البقاء. قال اللّه تعالى : ﴿ ما عندكم ينفد وما عند اللّه باقٍ ﴾ [النحل / ٩٦]. وقال تعالى : ﴿ وإن الدار الآخرة لهي الحيوان ﴾ [العنكبوت / ٦٤].

فقوله : «آخذك ولا أجدك»، فالأخذ لا يكون إلا في حال التمايز. فإذا انتفى هذا التمايز فلا يوجد هذا المأخوذ. وأيضاً فإن الأخذ للّه[1]، والمأخوذ هم العباد. والربُّ لا يصير عبداً. لكن العبد يفنى في أوصاف الربوبية. وهذا معنى قوله : «تجدني ولا تأخذني»، معناه أخذ الرب للعبد. «وآخذك ولا أجدك» معناه أن الأخذ لائق بالعبد، فإذا فني في الهوية فلا يجده.

قوله [٥٢ أ] : **ثم قال لي : لا آخذُك ولا أجدك.**

أقول : معنى هذا التنزُّل يؤيد ما ذكرناه من نفي الرجعة والعدم. فإنّ الموجود واحد صمد. فبأحديته لا ثاني له. وبصمدانيته لا تمايز فيه. فإذا برئ هذا الواحد عن التمييز لم يبقَ للكثرة حقيقة، فلا آتياً ولا راجعاً. وإن أثبتنا الكثرة في اختلال نظرهم فقد قلنا [: إنها][2] أظلال العلم بتطوُّر اللّه في علمه كيف شاء، ويدرك التطوُّر لنفسه. فالواحد صمد على حاله في حالتي نظرنا ونظرهم، فلا أخذ ولا وجود. وإن لم تتحقق الكثرة فلا يصدق عليها الأخذ. فقوله : «لا آخذُك» نفي الكثرة، «ولا أجدك» نفي الأخذ.

قوله : **ثم قال لي : أجدك ولا آخذك.**

أقول : معناه يقين الجاهل بجهله. فإن الجاهل متيقّن في نفسه بالجزئية، وجزئيته عندنا فانية، ويستمدُّ هذا الوجود من عند اللّه. فكما لا يجد اللّه للجاهل حقيقة إلا فانية، فوجودنا له يستمد من هذا الوجود الإلهي. فيوجد فناؤه ولا توجد حقيقته.

---

١. في (س، ق ٢٠ ب) «الآخذَ الله».
٢. مستدركة من (س، ق ٢٠ ب).

فإن قيل : إنه لا يوجد فناء إلا بعد حقيقة، فنقول له : هذا عين تحقيق جهله عليه. إذ كمال الواحد يقتضي وجود عالم وجاهل، ويضطر إلى تيقّن الجاهل بجهله. فنقول له: «فناؤك» و«حقيقتك»، وليس لهذا القول حقيقة. لكنه تحقيق جهله عليه فقط.

قوله : **ثم قال لي : إنما كان الأخذ من ورائك، ولو كان من أمامك ما ضلّ أحد.**

أقول : إنَّ هذا التنزُّل موهم في ظاهره بالرجعة، لأن الرجعة عودٌ إلى الأولية. وليس يحمل هذا التنزُّل على ما يُتوهَّم منه، إذ نفينا الرجعة قبل هذا. ونعود ههنا إلى زيادة البيان، إذ هو مكان لائق بذلك. والعلة في وروده على هذا النسق، لأنه ختم له المشهد السابق بإعلام الأخذ، وقيل له : لو اطلعت عليه، فتنزَّل هذا بعد وقوفه على صورة الأخذ وكيفيته.

وأُرِيدَ له في هذا الخطاب الوقوف على لمية الأخذ، فقيل له : إنَّما كان الأخذ من ورائك، فورد في ظاهره موهماً لما قلناه، حيث ذكر الأخذ من ورائه، فنقول : إن مراده بهذا الأخذ الفناء، وهو المحو الذي يُعبَّر عنه. فبوجود شخصية هذا الشاهد لم تتزيَّد الذات على ما كانت ولا شيء. وبفنائه لم يزد إطلاقها، «وهو الآن على ما عليه كان». فإذا وُجدت صورة شخصية في رأي الناظرين تكون مظهراً كما قررناه، أو صفة أو شأناً أو تطوراً في العلم، فيدرك ظله.

ولنا في هذا مذاهب، فيريد الفاعل إطلاع هذه الصورة على حقيقة ذاته. وهذا الإطلاع لا يكون إلا بفناء الصورة المذكورة. وصورة هذا الفناء التحاق هذا الفاني بالفاعل، فيجب الأخذ كما قرره عند هذه الإرادة فيجتذب الفاعل هذه الصورة من ورائها، لأن مبتدأ نشئها من الأولية، والمظاهر يتقدَّم بعضها على بعض فالسابق إلينا منها أمام، والمتأخر عنها وراء، إلى جهة الأولية. فمن لم يوجد من المظاهر بالنسبة إلينا هو في العلم الموصوف بالأولية. ومن ظهر سميناه أَمَاماً بالنسبة إلى من لم يظهر.

والمراد من هذا الشخص كما قررنا التحاقه بالهوية. والهوية من ورائنا بالنسبة إلى ظهورنا، لأننا قلنا : إن من لم يظهر فهو في العلم الموصوف بالأوليَّة. والأوليَّة وراءنا كما تقرر، فوجب أن يكون الأخذ المراد للالتحاق بالهوية إلى خلاف، لأن

الأولية وصف للهوية. والهوية بالنسبة إلى ظهورنا وراء. فوجب أن يكون الأخذ من ورائنا. أعني الأخذ الموهم للرجعة.

وأما عندنا فالأخذ الفناء، فنحن مشتركون، في اسمه. لكننا نعلم حقيقتهُ وهم لا يشعرون، فيتوهَّمون أنه أخذٌ عدمي وإذ لا شيء فلا عدم. وإن أثبتنا شهودهم الفاسد فنقول: إنها أظلال علمية كما قررناه. ولا حقيقة لها، فهذا مبالغة في مرادهم، وليس مرادنا بالأخذ أخذهم الذين يورّون عنه بالرجعة. وإنما مرادنا فناء ذاتي. فحين هذا الفناء يتصف الفاني بالبقاء الأبدي.

وصورة هذا الفناء أخذٌ والتحاق بالذات السابقة، والذات بالنسبة إلى ظهورنا كما قلنا وراء. فكأنه قال له: صورة الأخذ الذي هو الفناء من ورائك لأنني سابق متقدم عليك. وبالنسبة إلى ظهورك وراءك. فلو علم أحد أنه لا آخذ ولا مأخوذ، لكن قِدَم وبَقَاء لما ضَلَّ. لكنهم يتوهمون أن الأخذ إلى خلاف رجعة، والرجعة عدم، والتحاق كائن بما لم يكن. فلو علموا أنه لا رجعة ولا أخذ عدمي ولا ما يؤخذ، لكنه على ما عليه كان، لما ضلُّوا. لأنَّهُ إذا كان على ما عليه كان، فلا أمام ولا وراء.

لكن مثال هذا الأخذ الصورة المذكورة التي رسمناها في كتاب «**الختم**» فياضة، آخذة منها وعليها لا يدخل عليها غريب. فيعلم من هذا المثال أنه لا يتزيد اللّه تعالى بوجود الخلق، لكنه يظهر لنفسه وينظر[1] فيها. لكنه قد أدرك الوجود ولم يدرك العدم فحصل الشك، والشك عين الضلال. فلو علموا أنه الظاهر وأنه المظهر به لما ضلُّوا. لكنهم تيقَّنوا ظهوراً، وعلموا أنه فعل فاعل سابق على وجودهم، وتيقَّنوا أن الوجود من ورائهم للسبق عليهم لا من أمامهم، فاعتقدوا أنَّ الأخذ من الوراء، وليس الأخذ من الأمام، وهذا مقتضى الحصر، وهو العلم بما سبق، وعدم العلم بما سيكون.

وباللّه، لو انطلق هؤلاء لرأوا الأخذ وراءً وأماماً. فمراده بقوله: «ولو كان من أمامك ما ضلَّ أحد»، يريد بهذا الحكم اليقين، كأنَّه قال: لو كان لهم يقين بالأخذ من أمامك لما ضلُّوا. ولا معنى للضلال إلا الاستقلال بجهة دون جهة.

---

١. في (س، ق ١٢١أ) «يبطن» وسوف تتكرر العبارة في ص ٦٨.

قوله : **ثم قال لي : ظهرتُ في الأخذِ وخفيتُ في التَّركِ.**

أقول : معنى قوله : «ظهرتُ في الأخذ» يريد أنه ما دام الشخص في حيّز التجزؤ لا يدرك الجمع. والجمع صفة الهوية [٥٢ ب]. فإذا أُخِذَ هذا الشخص، وصورة الأخذ الفناء كما قررناه، فيظهر اللّه له كما يظهر هو أيضاً للّه تعالى، لأن ظهور الفاني يباين ظهور المقيّد. وظهوره في الأخذ الاطلاع على حقيقته، إذ هي محلُ الظهور، وهذه الحقيقة اسم للذات بفناء المظاهر والشؤون، ولهذا كان المأخوذ ينطلق عليه الفناء، إذ يلتحق بالذات المسماة بهذه الحقيقة.

وحال هذا الظهور هو أن الأخذ بلا زمانٍ، فكأنه قال : ظهرتُ لك حين أخذك المعبر عنه بالفناء، وخفيتُ للمتجزئين العارين عن الأخذ.

وقوله : «وخفيتُ في الترك»، يعرّفنا أنه مَنْ وصل إلى المرتبة الأولى من مراتب الكشف، وهي المعبر عنها بالصوري، لم يكن ظهر اللّه له من حيث حقيقته، لكنه ظهر له في الصورة التي خلق آدم عليها. فما دام يُعبِّر عنها بالصورة فهي مختصرة من الجمع الظاهر فهي صورة اللّه الجامعة، فهذا غير مأخوذ فلا يظن أن ظهور اللّه تعالى صورة يبدأ فيها بالأخذ، أو هي الصورة الحقيقية، فإنها ليس كذلك. فإن صورة الأخذ هي مجموع الحقيقة الصرفة. فإذا عاد الكامل بعد الكمال شهد الصوري. فليست هي الصورة التي شهدها أولاً عند مبتدأ الكشف، وإنما هي صورة جمع الجمع مختصرة من الحقيقة الخافية اللطيفة.

والصورة الأولى مختصرة من الحقيقة الظاهرة المدركة الخافية على الجاهل، كأنه قال : حين أخذتُكَ ظهرتُ لك. وما دام المقيدون غير مأخوذين فلا ظهور لي عندهم.

قوله : **ثم قال لي : الأخذُ ثلاثةٌ، وكلُّ عددٍ يفترقُ فلا أخذ.**

أقول : مراده بهذا التنزُّل المقسوم إلى ثلاثة أقسام صورة السلوك إلى الكمال، فإنها ثلاث مراتب، كل منها يباين الأخرى في الاطلاع، وصورة الخلع واحدة. فليس تنوُّع حقائق الخلع هذا، وإنما هو تطوُّر المراتب، وكل من هذا التطوُّر يتزيّد الشاهد فيه اطلاعاً.

ففي الأولى تحصل له المقابلة. وفي الثانية يحصل له الفناء الذي يعبَّر عنه بالبقاء الحقيقي. والثالثة يحصل له ثبوت الأعيان مع فنائها دفعة واحدة.

ويصطحب هذا الشهود العبارة إذ هو اطلاع على تفريق الواحد وأحدية المفترق وجمع الجمع المذكور. فمن حين شهود المرتبة الثانية صدق على هذا الشاهد الأخذ. لكنه لم يعلم في هذا الشهود أنه مأخوذ لأنه لا يشهد الفاعل ههنا. فعند شهود المرتبة الثالثة يحصل له اليقين بأنه مأخوذ. إذ يفترق له حقيقة ما كان جُمعَ له في الشهود الثاني، ويعود إلى الجمع في الشهود الثالث. وهذا نسميه جمع الجمع، لأنَّ الافتراق الذي يتقدم عليه يباين الافتراق الذي يكون قبل الجمع الحقيقي. فإذا حصل للشاهد هذا الشهود الذي هو غاية الكمال لا يبقى له أخذ.

فالحاصل أن الأخذ ثلاثة: الأول هو أخذ المحو، وهذا هو أخذ الفناء الحقيقي. والثاني هو أخذ تفريق هذا الجمع. والثالث هو أخذ جمع هذا التفريق، وهذا هو جمع الجمع الذي سبقت العبارة عنه. فبعد هذا لا يكون أخذ لكنه يمر الشاهد على قوله: «وهو الآن على ما عليه كان». وإن تفرقت الموجودات له فعلى حقائقها الظاهرة فلا أخذ له بعد هذا الافتراق إذ لا حقيقة له.

قوله: **ثم قال لي: نفسي أخذتُ.**

أقول: إنَّ هذا التنزُّل من أشرف ما ورد، وهو تزيّد يقين المطلع، في هذا الكتاب، بأنه ليس في الوجود سواه. فالمدرَك من الكثرة مظاهر وشؤون. وإن دققنا البحث فنقول: إنه أظلال العلم وتطورات الإرادات، وتحول الحق في ذوات الشؤون وأظلال الإرادات.

وكما قلنا في كتاب «**الختم**»: «إن ظهر لنفسه وإن بطن فبها». فقوله: «نفسي أخذتُ»، معناه أنه لا تظن أن المتفرقات غيري. فإذا أخذت شيئاً منها، فلا تظن أنني أخذت مفترقاً مبايناً. وإنما كان جمعاً، وجمعته أيضاً جمعاً ثانياً. فباختلاف الجمع ظن الجاهل أنه كان شيئاً خارجاً ثم أخذته، أو ظاهراً فأبطنته. وليس هذا صفتي، إذ أنا واحد لا ثانيَ لي، أحدي لا تمايز في ذاتي ولا تكثر فيَّ.

وموجب عبارة الأخذ أنه لما تيقَّن الجاهل بالتجزؤ، واشترطنا في التجزؤ يقين البعد، وشاهد الجاهل أن مثله قد كمل واتَّصف بالفناء وجب أننا نقول: «نفسي

أخذتُ»، لئلا يظن الجاهل أن شهوده للكثرة حقّ. وورود هذا الخطاب كالتذكير، مثل تعجب الرب من الشاب ليس له صبوة. فيرد هذا الخطاب في هذا الشهود لتذكير الشاهد بما كان عليه قبل الأخذ من إرادة كمال الجهل، فإنه كان يطلق عليه الجهل، وليس كاملاً فيه. فكأنه قال للشاهد : إن كان صدقت عليك الشيئية قبل، فنفسي أخذتُ، فلا تظنَّ أنك كنتَ شيئاً منفرداً .

قوله: **ثم قال لي: انظر إلى الجماد وخذ تسبيحه، فذاك جوابهم بـ«بلى»**[1] .

أقول : إن معنى هذا التنزُّل يشبه معنى قوله : « نفسي أخذتُ»، ولا خلاف بينهما، لأنه ورّى هناك بأنه لا شيء زائد على ذاته، فلذاته يظهر ولنفسه يأخذ. وأشار في هذا الخطاب الآخر بأنه لا عبارة ولا إشارة، إذ العبارة لا تكون إلا بين اثنين، وهو بريء عن الثنوية. ولا عبارة في ذاته من حيث هي، ولا إشارة. لأن الإشارة تكون إما استعانة وإما افتقاراً[2] . واللّه تعالى كامل في قدرته لا يضطر إلى الاستعانة، وغنيٌّ بأحديته الكاملة فلا افتقار له.

ومراد الربّ من خلق العباد ظهور الاسم. فلما خلق العباد متجزئين مفتقرين إلى التقويم [٥٣ أ] من أجل التجزؤ فحين ظهور المقوّم بالأمور المخوفة أنذر بالربوبية المخوفة إذ حُكْمها يلزم التجزؤ اضطراراً. فلما وجب هذا الإنذار باستمداد من اللطف لئلا يقع النفور فقال المنذر : لستُ حاكماً و[لا] مجدِّد حكم، لكنني مذكّر لحكم منسيّ، وهو أخذ العهد على الأشياء في الأزل.

فلما سمع الشاهد، في حال جهله قبل اطلاعه على الحقيقة من حيث هي، لام نفسه من أجل هذا النسيان الطارئ، وتيقَّن من أجل التقليد والتبعية، أنه لم يصل إلى غاية التذكير ذي العهد الذي قيل له : إنه محكوم عليه به، فعند كمال هذا الشاهد باطلاعه على الحقيقة المذكورة وعلمه بتحقيق الأمر على ما هو، تيقَّن أنه لا قائل ولا سامع، إذ الخطاب إما استعانة وإما افتقار كما ذكرناه.

---

١ . إشارة إلى آية الميثاق: « وإذ أخذ ربّك من بني آدم من ظهورهم ذريّتهم، وأشهدهم على أنفسهم: ألست بربّكم؟ قالوا: بلى » (الأعراف / ١٧٢).

٢ . في النسخ الثلاث: « افتقار ».

فقيل له : « انظر إلى الجماد وخذ تسبيحه » ، كأنه قال : الخطاب في الأزل كتسبيح الجماد هنا ، فإن أدرك هذا التسبيح إلى حدِّ الظهور فتيقّن السامع أنَّ العهد كما ذكر. وإن لم يظهر هذا التسبيح فالشاهد يقطع أنه لا خطاب كما ذكرنا .

قوله : **ثم قال لي : إن حَجَبْتُكَ بالأخذ تعذَّبتَ عذابَ الآبادِ في النعيم المقيم .**

أقول : إنَّ قوله هذا يُؤذنُ بالإطلاق الصرف الذي هو تقييد بالنسبة إلى العبارة ، فإن الأخذ هو المحو ، ويُعبَّر عنه أيضاً بالوقفة . فما دام فيه يحصل له« العذاب » الذي ورَّى عنه بالعذوبة . وإلا لو أراد العذاب المؤلم لكان مضادّاً للأخذ ، إذ لا معنى للأخذ إلا الوقوف في حضرة الهوية . فالهوية تشهد صفاتها في هذه الحضرة . وكل مشهود شاهد فيها أيضاً . إذ لا تعين لشيء دون شيء . فالشاهد بالنسبة إلى التجزؤ معذّب لعرائه عنه . وهذا العذاب الذي ذكره ، وورّى عنه بالعذوبة فقد ذكرناه أيضاً في كتاب « **الختم** » ، حيث قلنا : « العذاب عَذْبٌ » . ومن حيث اتصافه بالأحدية التي هي اسم للهوية هو منعّم نعيماً مقيماً . إذ الهوية للّه ، واللّه بريء عن العذاب بكلا معنيَيْه .

ففي حال الأخذ يتصف المأخوذ بالهوية التي لا عذاب فيها ولا نعيم ، فكأنه قال له : لو وقفتَ على هذا الشهود المورَّى عنه بالأخذ ، ووقفتَ عنده لتعذَّبتَ عذاب الآباد ، لبراءتك عن التجزؤ .

وهذا الخطاب قد ورد بعد الشهود المعبَّر عنه بالأخذ بلا زمان ، لأنه قد أطلق عليه الحضور بلفظة « إنْ » ، فدلَّنا على أنَّ كونه بعد كون الشهود بلا زمان ، وهو قبل الكمال . ولهذا قال له : « إنْ حجبتُكَ بالأخذ » .

والحاصل منه : إن لم أوقفكَ على الكمال الحقيقي لتتعذَّبْ عذاب الآباد في النعيم المقيم . وهذا عذاب غير مؤلم ، لأنه مشتق من اسمه .

قوله : **ثم قال لي : ما أُخِذَ إلاَّ مَنْ قُلتَ ، وما قُلت إلا مملوك ، وما مُلكَ إلا مقهورٌ ، وما قُهِرَ إلا محصورٌ ، وما حُصِرَ [1] إلا مُحدَثٌ ، وما حدثَ إلا عدم .**

---

١ . في النسخ الثلاث « محصور » ، وصححت من تكرارها « حصر » في الشرح ، كما وردت بعد ستة مقاطع . ووردت : « حصر » في كتاب **مشاهد الأسرار** مخطوط مانيسا بتركيا رقم ١١٨٣ ، الورقة ٦٧أ .

أقول : إن قوله : « ما أخذ إلا من قلت »، يريد تمكين هذا الشاهد في كماله. فإنه في حال فنائه في الهوية يعود له نصيب من المشيئة. ويعود له مراد ما، مستقلاً باستقلال جزئيته. وهذا استمداد من الحديث النبوي وقول عائشة، رضي اللّه عنها، لرسول اللّه ﷺ : « أرى اللّه يهوى هواك ».

وكلّ هذا مراد للّه تعالى كالتنازل منه. وأيضاً فإنه حين انتقال العارف بالموت الحقيقي تتهيّأ للمعرفة صورة تستودع العلم لئلا يمرَّ الزمان بغير واحد مستخلف. فيكون تهيّؤ هذه الصورة بواسطة العارف المنتقل. ولا معنى للقول إلا الوساطة، فكأنه في حال تهيُّؤ هذه الصورة لاستيداع العلم يكون العارف بانتقاله قد قال للّه: خذ الصورة المهيأة للأخذ. فالحاصل منه أنني لا آخذ إلا بعد انتقالك بواسطة وجودك.

وقوله : « وما قلت إلا مملوك ». في الشرح السابق كفاية، لكننا نزيده إيضاحاً فنقول : إنه إذا تهيأت – حين انتقال العارف – صورة فقولنا بالصورة ينطلق على جزء، وكل جزء عبد، والعبد مملوك كما قال. فيريد به أنه لا يُهيأُ للمعرفة إلا عبد مستعدّ. والعبد محكوم. فالمراد من التهيُّؤ قول العارف لا غير. وصورة هذا القول أمر العارف بانتقاله.

وقوله : « وما مُلِكَ إلا مقهور »، معناه أن كلَّ متجزئ مقهور بالطاعة. فنفس هذا التجزؤ أوجب حكم الجامع على المجموع. فكلّ متجزئ داخل تحت جمعية هذا الاسم. وليس يهيأ للمعرفة إلا جزء قد صدق عليه اسم الطاعة. وكلّ مطيع مملوك، والمملوك داخل تحت ذلِّ القهر.

قوله : « وما قُهِرَ إلا محصور »، يعني به أنه لولا الوجود المدرَك لما قهر اللّه مظاهره. وهذا المدرك متجزئ، وكل متجزئ محصور في جزئيته، وكل محصور مقهور بحصره. هذا معنى قوله : « وما قُهر إلا محصور » يعني به أنه لولا الحصر الذي يصدق عليه التجزؤ لما وجب القهر لجمعيَّة هذه الأشياء المتكثرة.

قوله : « وما حُصِرَ إلا مُحْدَثٌ »، معناه أنه لا يُدْرَكُ المحدثُ إلا محصوراً، لأننا لا نتعقل في هذا الوجود الظاهر إلا أمثالاً محصورة متعددة. فلولا التجزؤ لما أدركنا حدوثاً زائداً على وجودنا. لكن بوجود الأمثال تعقلنا أننا محدثون، إذ أدركنا حدوث المِثْل.

قوله : « وما حدث إلا عدم »، معناه أنه الذي يدرك من الحدوث والسبق على المثل والخفاء والظهور، كل ذلك نسب. وهذه النسب مقتضى الكمال. وليس المراد من الكمال الفاعل لهذه النسب سوى العبارة فقط. لأننا إذا قلنا : إن الكمال يقتضي وجود الجهل والعلم، فنكون قد أثبتنا عالماً وجاهلاً. وليس مرادنا هذا الاثبات، وإنما مرادنا العبارة المذكورة بالنسبة إلى الوجود المدرك، فلما وجب إدراك العلم والجهل التزمنا أن نعبر بالكمال الجامع لهذا كله.

والحقيقة من وراء هذه العبارة، وليس لهذا كله حقيقة، لقوله : « وما حدث إلا عدم »، فلولا أن الحقيقة وراء ما يعبر عنه لما كانت تفنى هذه المظاهر المدركة. ويؤيِّد قولنا : الكثرة فانية بقوله : « ما حدث إلا عدم ». [٥٣ ب]

قوله : **ثم قال لي : أخذت المفترق فجمعته، وأخذته من الجمع فجمعته، ثم فرَّقته [ثم جمعته]، ثم لا تفريق ولا جمع.**

أقول : إن قوله : « أخذت المفترق فجمعته »، معناه أنني أخذتك من التفريق إلى الجمع. وصورة هذا أن كل صورة توجد هي مختصرة من مجموع الوجود. فمتى أخذت صورة من التفريق إلى الجمع يكون بالحقيقة قد أخذ المجموع من الفرق إلى الجمع. فيريد بقوله هذا : إنه في حال أخذك من الفرق إلى الجمع، جمعت الوجود المتفرّق. وهذا الأخذ هو الفناء المعبَّر عنه بالمحو، ولهذا يعرى شاهد المحو عن العبارة بجمعية صورته لمجموع الوجود. فهذا هو الجمع الأول المذكور بقوله : « أخذت المفترق فجمعته ».

قوله : « وأخذته من الجمع فجمعته »، يريد به جمع الجمع، وهذا لا يكون إلا بعد افتراق الجمع الأول، لأنه بعد الجمع الأول المذكور لا يزال واقفاً في شهود المحو إلى حيث تفصيل هذا الشهود بمرتبة الكمال الحقيقي. وهذا الفرق بعد الجمع يكون شهوده في حال ثبوت الأعيان في حقائقها بأحديتها، فيحصل في هذا الشهود فرق المجتمع وجمع المفترق. والفرق نسميه تفصيلاً، والجمع نسميّه جمع الجمع. ولهذا قال : « وأخذته من الجمع فجمعته »، وهذا أخذ من جمع إلى جمع، لأن الجمع الأول المذكور هو المحو المعبر عنه. والجمع الثاني الذي هو جمع الجمع هو

جمع ثبوت الأعيان في حقائقها مع الجمع الأول فيصير جمع الجمع، وهذا لا يكون إلا بعد افتراق الثبوت المذكور.

قوله: «ثم فرقته ثم جمعته»، معناه تتميم قوله: «أخذت المفترق فجمعته»، وهو إشارة إلى الجمعين والافتراقين المذكورة بالجمع الثالث الذي يستمر عليه الشاهد، ولهذا قال: «ثم فرقته ثم جمعته»، إشارة إلى أن كلّ جمع من هذه لا يكون إلا بعد افتراق، إلا جمع الجمع، فإنَّهُ جَمْعٌ وافتراق في آنٍ واحد. فيلحظ منه كأنه ثلاث[ـة] جموع، وهو في الحقيقة يريد جمعين بعد افتراقين، كلّ جمع بعد افتراق.

قوله: «ثم لا تفريق ولا جمع»، إشارة إلى قوله: «نفسي أخذتُ»، ومن قوله أيضاً: «كان ولا شيء وهو الآن[1] على ما عليه كان»، فلم يتزيد بالخلق فيفترق، ولم يفترق حتى يجتمع. لكنه واحد لم يَزْدَدْ بخلق ولم ينقص بعدم حدوث، والفرق للحادث كما قال: «فلا تفريق ولا جمع»، مع تحقيق الأحدية.

قوله: **ثم أشهدني ما فوق الأخذ فرأيت اليد، ثم أرسل البحر الأخضر بيني وبينها، فغرقتُ فيه، فرأيتُ لوحاً فركبتُ عليه فنجوت، ولولاه لهلكت.**

أقول: إن قوله: «ما فوق الأخذ»، يعني به أخذ هذه الحضرة التي قد شهد الأخذ فيها، وهي حضرة منسوبة إلى الهوية. فكأنه لما ظهرت له حضرة الهويَّة أفنتْ هذه الحضرة التي استنزعت من الهوية. فإنه ليس فوق الأخذ إلا حضرة الهوية الصرفة. وصورة هذا الشهود هو أن يكون الشاهد في شهود، ثم يجري منه إلى شهود آخر في هذا الخلع الواحد، وهذا يسمى: شهود الجري. فقد كان قد أحضر له في أول الشهود صورة حضرة الأخذ التي هي مستخلصة من الهوية، ثم جرى في هذا الشهود إلى أن انتهى إلى حضرة ما فوق الأخذ، وهي حضرة الهوية فشهد فيها صورة الفناء وكيفيته.

وهذا الشهود يباين الموقف، ويريد بهذا الموقف قول من قال: «أوقفني»، فإنَّا نسميه شهود الوقفة. ولا تظن به أننا نريد الوقفة الحقيقية. فإن الواقف عليها لا يصحُّ أن يطلق على نفسه شهود ولا وقفة، وإنما نريد به شهود من قال: «أوقفني».

قوله: «فرأيت اليد»، حيث جرى في هذا الشهود إلى أن وافى حضرة الهوية، وهي ما فوق الأخذ، إذِ الأخذُ صفة منتزعة منها، قال: «رأيت اليد».

---

١. سقطت اللفظة من (ا وب)، وهي من (س).

وصورة هذه اليد في شهود حضرة الهوية هو صورة قوة الأخذ، لأنَّ الهوية محل الأخذ، ولا تأخذ إلا بقوة. وهي أيضاً محلٌ العطاء، فتميَّزت له صورة قوة الأخذ من الأخذ، لأن اليد صفة القوة. وكيفية انتزاع هذه القوة من الأخذ هو أن يحتضر له صفة القوة في محلٍّ لائق، ليشهد القوة مستعلية على الأخذ. لأننا تارة نشهد الأخذ ممزوجاً بالقوة، وطوراً نشهد القوة منفردة على هذه الصفة، التي قلنا إنها منتزعة من الأخذ. والقوة تستعلي على الأخذ. فلما شهد ما فوق الأخذ رأى القوة هناك في صورة اليد، لأن القوة محل الأخذ ومحل العطاء أيضاً.

وهذه الحضرة المسماة بحضرة الهوية هي محلٌّ الأخذ بقهر، ومحل العطاء أيضاً. وتعبيره عنها باليد لأنها قوة صرفة لا يمازجها سوى محلٍّ يدركها الشاهد فيه. فأُفردت هذه القوة له بائنة عنه، حتى يتّصف بها بعد اليقين من الاطلاع. فإننا إذا لم نشهد الشيء مراراً، وبعد ذلك نتصف به، وإلا لم يتحقَّق اليقين بالاتصاف. ويكون الاتصاف الذي لم نطلع عليه تقليداً. وذلك لأنه يقال لنا: إنكم متّصفون، فقد يجوز وقد لا يجوز حتى نشهد صورة الاتصاف.

فهذا الشاهد، رحمه اللّه، من جملة من لم يتيقَّن الوصف حتى شهد، فأبرزت له القوة في صورة اليد حتى يتصف بها، لأن اليد محلٌّ القوة.

قوله: «ثم أرسل البحر الأخضر بيني وبينها فغرقت فيه»، البحر الأخضر ههنا صورة الصفاء، وهي صفة الحياة الصرفة، فقد يشهد الماء ولا يتيقَّن الشاهد أنه محلٌّ الحياة، وهذا الشهود لم يتيقَّن فيه محل الحياة، ولذلك سماه بحراً أخضر، لأنه شديد الصفاء الذي يميل به إلى السواد [٥٤ أ] والخضرة مائلة إلى السواد. وإرسال البحر الأخضر بينه وبين اليد، لأنه صفاء كما قلناه. والماء محلٌّ المزاج كما هو محل الحياة. فكأنه أرسل لينشئ في الشاهد القوة، ولهذا قال: «بيني وبينها»، لأنه لم يكن من قبل اتصف بها. وقبل الاتصاف بالقوة لم يكن شديد الجري في شهوده، فأرسل له البحر بريئاً عن الكدر ليجري فيه بلا وقفة بعد اتصافه بالقوة.

وكيفية الإرسال شهود حضرةٍ ليس اللّه فيها حاضراً بالمعية، وإنما هو حاضر بفناء الشاهد، فيدرك الشاهد نفسه متصفاً بالهوية، ولا يدرك في حضرته معية. فالموارد التي ترد عليه يدركها كأنها بغتة. لأنه إن لم يدرك الثنوية في الشهود لم يُعطَ عطاءً حاضراً، وإنما يكون عطاؤه كالبغتة يدركه آتياً من بعيد إلى قريب. وهذا

ليس في كل شهود، وإنما هو في شهود مخصوص نزر. وهذا الشهود الذي قد شهد فيه القوة من جملة هذا الشهود المذكور. فكأنه قال: رأيتُ القوة في صورة اليد ولم أتَّصف بها إلى حيث أرسل اللّه لي الصفاء في صورة بحر، إذ البحر محلٌّ الجري، لأجريَ فيه إلى حيث أُدركُ القوة ويتحققُ لي الاتصاف. ولهذا قال: «فغرقت فيه»، فكأنه جرى في الصفاء المعبَّر عنه بالبحر، وتعبيره عن هذا الولوج بالغرق، لأنه ولوج تلجج غامر يستهلك الجاري فيه، لأنَّ الغرق استهلاك، ومراده به التلجُّج فيه.

قوله: «ورأيتُ لوحاً»، يعني به أنه في حال الجري المعبَّر عنه بالولوج حصلتْ له وقفة تُفضي بصاحبها إلى النجاة من الهلاك المعبَّر عنه بالغمر. وهذا اللوح هو صفة اليقين، فكأنه لما تيقَّن الصفاء بينه وبين القوة في هذا الشهود حصلت له الوقفة، وهو اليقين. فاستعلى عليه كاستعلاء الغريق على لوح يجده. لأنه قد وجد اليقين عند الهلاك في البحر صورة لوح مستعلى عليه كالوقفة. إذ اليقين وقفة. فمتى حصل للجاري يقين في جريه وقف، وحصل له الخلاص من استهلاك محل الجري المعبَّر عنه بالبحر.

قوله: «فركبت عليه فنجوت، ولولاه لهلكت»، يريد به أنه عند حصول اليقين في هذا الجري استعلى عليه. ولولا اليقين لما حصلت له وقفة، ولا كان ينجو من الهلاك. لأنه إن لم يحصل للجاري وقفة تفضي به إلى الراحة لم ينقضِ جريه ولا تلججه. ولهذا قال: «لولاه لهلكت»، لأنه لولا اليقين لهلك الجاري، إذ اليقين وقفة نجاة.

قوله: **ثم برزَتِ اليدُ فإذا هي ساحلٌ لذلك البحر، فالمراكبُ تجري فيه. حتى ينتهي للساحلِ، ويرمي بها في القفرِ.**

أقول: معنى قوله: «ثم برزتِ اليدُ»، هو أنه لما حصل له اليقين في وسط التلجُّج ظهرت اليد، التي هي القوة المهيأة له لأجل الاتصاف بها بعد الصفاء الذي حال بينها وبينه وهو البحر. وهذه القوة تحتوي على الصفاء المذكور كاحتواء الساحل على البحر، لأن البحر من أجل القوة أرسِلَ، فيجب أن يكون له ساحل، لأنَّ نهايته في الشهود هي القوة، لأن قصده في الجري إلى إدراك اليد التي برزت له. ولهذا

قال : وإنها « ساحل البحر »، لأن الساحل نهاية. وهذا قد وصل إلى نهاية هذا الجري.

وقوله : « برزت » لأنه في حال التلجُّج في طلب القوة خفيت عنه. فلما قرب إلى مقصده ظهرت القوة له حيث نجا من الهلاك. فلما تيقَّن النجاة، وهي الوقفة، حصل له المقصود عند هذا اليقين. وهذا اليقين هو ظهور هذه اليد المعبَّر عنها بالقوة.

قوله : « فالمراكب تجري فيه »، معناه أنَّ هذا البحر هو مسلك كلٍّ مهتمّ، يقصد : سواء كان كاملاً أو ناقصاً. فكل سالكٍ محمول على مركب، والمركب ههنا هي الهمة. وكل حيٍّ ذو همَّة. وكلٌّ ذي همة جار في البحر، لأنه محل الحياة. ولهذا كان كلٌّ ذي همَّةٍ جارياً فيه. فلا وقفةَ للجاري إلى حيث الساحل الذي هو القوة المرادة للاتصاف. فكل جارٍ في هذا البحر لا يقف إلا عند اليقين. ولا يكون اليقين إلا لمن اتَّصف به. فانتهاؤه إلى هذا الساحل هو بلوغ الغاية إلى القصد.

قوله : « فيبرزها الساحل ويرمي بها في القفر »، معناه أنه كلٌّ من وصل إلى مقصوده، وهو الجنوح إلى الساحل المعبَّر عنه باليد، يأخذ هذه المراكب ويرمي بها في القفر. وصورة هذا الأخذ هو أن تستهلك القوة كلَّ من يجنح إليها بجعلها له قوياً. ورميها في القفر هو إلقاء المتصفين بالقوة في شدة الصلابة، وهي جمهور القهر، لأنَّ الصلابة شدة القوة. فتأخذ اليد هذه المراكب من القوة إلى اشتدادها، وهي الصلابة. وهذا الأخذ من قوةٍ إلى شدَّتها ليس في محالّ متعددة، وإنما هي قوة واحدة تتغيَّر عليها صفات إلى حيث الصلابة، وهو شدة تلك القوة. ولما وصفها أولاً باليد وهي محل العطاء والأخذ، عبَّر عنها بأخذ المراكب من الساحل إلى القفر، أي من القوة إلى ثبوت تلك القوة. إذ القفرُ أشدُّ صلابة من الساحل لبعده من الماء.

قوله : **ويَخْرُجُ [١] أصحابُ المراكبِ، معهم درٌّ وجوهرٌ ومرجانٌ. فإذا حصل في البرِّ عادتْ أحجاراً.**

---

١. في الأصل : ويخرجون، كما في نص بعض مخطوطات المشاهد. والقراءة التي أثبتناها اختارها ناسخ مخطوط مانيسا ١١٨٣ (بتركيا)، الورقة ٦٧أ، وهو من تلاميذ مؤلف **المشاهد** ابن عربي.

أقول : إن مراده بهذه العبارة هو قبل الأخذ، عند سير المراكب في البحر، فعند الأخذ الذي هو الرمي إلى القفر تعود هذه الجواهر، التي قد ارتقت المراكبُ بها إلى الساحل، أحجاراً في حال الرمي في القفر الذي هو الصلابة، لأن الأحجار قريبة الصفة من التراب، ويريد به أنَّ كل شيء يمازج القوة فيلتحق بصفاتها، بل يصير إلى صفة يستعلي عليها لمزاجه بها. لأن كلَّ شيء يمازج القوة إلى غايةٍ يصير بها إلى الصلابة.

فاستحالة الجواهر إلى الحجرية على اختلاف أنواعها هو ممازجة القوة لمقدار الهمم، لأن نوع الدُّر يخالف المرجان والجوهر، لأن الدر والجوهر والمرجان هي مكاسب الهمم المحمولة في المراكب. وعَوْدُها أحجاراً هو خمود تلك الهمم بعد الوصول، لأن الواصل بعد بلوغ غايته [يجد] فتور همته.

قوله : **فقلت له : كيف يبقى الدُّرُّ درّاً، والجوهرُ جوهراً، والمرجان مرجاناً؟ قال : إذا خرجتَ من البحرِ فأخرجْ معكَ من مَائِه، فما بقي الماء بقي الدُّرُّ والجوهر والمرجانُ على حاله.**

أقول : إنَّ مراده [٥٤ ب] بهذا القول أنه متى عدم الماء عدمت الحياة. إذِ الحياة هي الجوهر، والماء هو منبع هذه الحياة. ولهذا قال : إذا خرجتَ من البحر فأخرجْ معك من مائه، أي أنك إذا خرجتَ من هذا الولوج المهلك فخذ معك حياة، لأنه لم يشهد من ولج في شهود إلا ورجع حياً. فما دام حياً يعبّر عما اطلع عليه من اختلاف الأَنواع المعبر عنها بالجواهر المذكورة. وما دام يعبر فواجب أن يكون مشاهداً لها أبداً. وإذا كان مشاهداً فهي له موجودة. وقصده في هذا الشهود بقاء الحياة، كأنه قال : ما دمتَ حياً فأنت مشاهد للجواهر الخافية عن الأبصار. فإذا عُدمت هذه الحياة عادت الجواهر أحجاراً.

قوله : **فإن يبس الماء عادت أحجاراً. وفي سورة الأنبياء أوضحتُ سرَّها.**

أقول : معنى يبس الماء هو عدم الحياة وانقطاع الشهود المؤدي إلى الاطلاع. وقوله : « في سورة الأنبياء أوضحت سرَّها »، يشير به إلى قوله تعالى : ﴿ وجعلنا من الماء كلّ شيءٍ حي ﴾ [الأنبياء / ٣٠]. فهذه كلُّها دلائل على استمداد الحياة من الماء.

قوله : **فأخرجتُ معي من الماء، فلما وصلتُ القفرَ رأيتُ في وسطِ القفرِ روضةً خضراءَ. فقيل لي : ادخلْ، فدخلتُ.**

أقول : معنى قوله : «أخذت معي من الماء»، يعني به رجوعه بالحياة بعد اتصافه بالقوة التي برزت له في صورة اليد . لما توسط صورة الاتصاف بالقوة المعبَّر عنها بالصلابة حصل له اليقين. واليقين مقام. فكأنه لزم نفسه عن[1] الدخول فيه. ولزوم النفس تردُّد. فلما تردَّد في الدخول فيه قيل له : «ادخل». وهذا القول لجزم اليقين.

فلما قيل له : ادخل، علم أن هذا الدخول محلّ الوقفة في المقام المذكور فاتصف به عن يقين الوصف.

قوله : «فدخلت»، يريد به الولوج في هذا المقام المعبر عنه باليقين بعد الاتصاف بالقوة المعبر عنها بالقفر. وهذا المقام عند توسط القفر لأنه لا يحصل اليقين إلى أن يتوسط الشخص وسط الوصف. ولما مُثِّل له اليقين كالمقام افتقر إلى أن يؤمر بالدخول عند حصول التردُّد، فلهذا مُثِّل كالمقام ودخل فيه.

قوله : «فلما وصلتُ القفر رأيتُ في وسط القفر روضةً خضراء»، يعني به أن تحديد المقام هو للتنزه، واليقين هو للراحة. ولا معنى للراحة إلا تنزيه الخاطر. فكأنه لما حصل له اليقين بالتوسُّط في القوة التي هي القفر تمثل له المقام روضةً خضراء. إذ المقام ههنا هو اليقين كما ذكرناه. فلما تيقَّنَ كان اليقين نزهة الخواطر الواردة، كالتنزه في الروضة الخضراء.

قوله : «فقال لي ادخل، فدخلت»، هذا الأمر لقطع اليقين بعد حصول التردُّد عند الاطلاع. فلما حصل له ذلك أمر بالقطع في حال الاطلاع على إرادة اليقين، ودخوله ولوجه في اليقين المعبر عنه بالمقام. فقوله : «فدخلت»، يريد به أنني اتصفتُ عقيب الأمر، فإنَّه قبل الأمر كان حصل له التردُّد، فلما ورد الأمر تحقق بالاتصاف إذ الأمر حق.

قوله : **فرأيت أزهارها ونوّارها وطيورها وثمارها.**

أقول : معنى أزهار هذه الروضة المعبر عنها بالمقام في اصطلاحنا خاصة هو اختلاف القوة، لأن كل ما انفرد اسم تمازجه القوة اللائقة به سمي نوعاً كالقوة

---

١ . في (س، ق ٢٥أ) : «على».

والقهر والجبروت والانتقام. فالازهار هو كل ما يمازج القوة، والاثمار هو جني الازهار، وهي قوة تمازج القهر عند ظهور القهر عليها.

والنوار هو إشراق الزهر على محل قابل، وله من الأربعة المذكورة الجبروت، إذ هو محل قابلٌ لإشراق القهر عليه. والطيور هي صفة الانتقام، لأن الانتقام يظهر على الحي، ويصدر منه فعل على الأحياء. ولا يُفضي بهم هذا الفعل إلى الموت. قال اللّه تعالى: ﴿لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يُخفَّف عنهم من عذابها﴾ [فاطر / ٣٦]، وقال تعالى: ﴿لا يموت فيها ولا يحيى﴾ [طه / ٧٤]. فوجب أن يكون بين الانتقام والمُنتقَم منه نسبة حياة يكون مدد حياتهم في عين ذلك الانتقام.

وتعبيرنا عنه بالطيور، لأن الملائكة ذوات القوة يُعبَّر عنها بالطيور، وأصحاب النار ملائكة. قال اللّه تعالى فيهم: ﴿عليها تسعة عشر﴾ [المدثِّر / ٣٠]. وليس هذا خروجاً[١] عن المقصود، لأننا إنما أردنا بعدد صفة القوة، ومنه الطيور الموصوفة.

قوله: **فمدَدْتُ يدي لآكلَ من ثمرها فيبس الماء، واستحالت الجواهر.**

أقول: معنى قوله: «فمددتُ يدي»، يريد به أنني أردت التلبُّس بشيء من القوة إما في المعاش الدنيوي كالمكاسب، وإمّا في تقويم الجسد. وموجب إرادته للأخذ هو التجزؤ، لأن الجزئية التي هي صورة العارف تريد حقَّها في الظاهر، وكمال العارف يوجب عليه أن يُعطي كلَّ شيء من أعضائه حقَّهُ، بل وأجزائه أيضاً.

وقوله: «يبس الماء»، معناه أنه لما اتصف بغاية القوة التي هي الصلابة لم يبقَ عنده فرق بين أنواع القوة، لأنها جعلت له قوة واحدة كاملة في غاية الكمال، فاتحدت أنواعها في حال جمعيتها له، وفني الاتحاد إلى حيث انطلق عليها اسم الأحدية، فلم يبق عنده أسماء كثيرة، لأنه اتصف بأوصاف الهوية. والهوية من حيث ذاتها لا يجد فيها أشياء كثيرة؛ إذا عريت عن الكثرة يجب أن تبرأ عن الأسماء أيضاً. فكأنه لما وصل إلى غاية القوة التي هي الصلابة فنيت له أنواع القوة، وفني الاتحاد أيضاً، فانطلق عليه اسم الأحدية. فلما أراد أن يأخذ منها شيئاً بحسب العادة في الشرع[٢] فلم يجد فيها أنواعاً، وذلك هو يُبْس الماء. ومتى يبس الماء عند

---

١. في الأصل: خروجٌ.

٢. في (س، ق ٢٥ب): «التنوّع».

كثرة الأشياء تعود كلّها تربة واحدة، لأن العلة في الكثرة هي الحياة، والماء مُمدٌّ هذه الحياة. فإذا نشف الماء وجب أن تعود هذه الأشياء تراباً، كما قال: «عادت الجواهر أحجاراً». وكل هذا موجبه عدم الماء.

قوله: «واستحالت الجواهر»، معناه أن العارف يُحرَّم عليه الخصوص لنفسه، بل يمنع عنه التخصص[١]، فأول ما يلتزم به العارف عدم الخصوص. فلما أراد الأخذ، ومدَّ يده إلى تناول [٥٥ أ] الثمار كأنه أراد التخصيص لنفسه فمنع منه. كما أن فطرة العارف تقتضي عدم الخصوص، فلهذا يبس الماء، ولم يكتف بيبسه لأن يبسه امتزاج أنواع القوة حتى ظهر له المنع، وهذا كالتذكير للنسيان، لأنه ذهل في حال إرادة الأخذ عن عدم الخصوص، فكانت الاستحالة له مذكرة. فلو يبس الماء ولم تحصل الاستحالة لما أوجب له التذكير، لأنه تيقّن أن يبس الماء لجعل أنواع القوى واحدة، فوجب أن تكون الاستحالة للتذكير. وقد قال اللّه تعالى في حقِّ آدم: ﴿ فنسي ولم نجد له عزماً ﴾ [طه / ١١٥]. فَطَرآنُ نسيان العارف عليه لكماله، لأن أبا البشر، عليه السلام، كان كاملاً وكماله أوجب النسيان.

قوله: **فإذا النداء: ألقِ ما بيدك من ثمرها، فألقيت بها، فنبع الماء وعادت الجواهر إلى حالها.**

أقول: معنى قوله: «فإذا النداء»، هو التذكير الذي قلناه. وإلقاء ما بيده هو استدراك الفارط في حال التذكير. فإن يبس الماء واستحالة الجواهر هو التذكير الذي عبَّرنا عنه، وعبّر عنه أيضاً بالنداء، لأنه في الحقيقة لا قائل ولا سامع، لكنما طرآن الصفات أوجب له التذكير كالنداء المسمع للسامع.

وقوله: «فألقيتُ بها فنبع الماء»، معناه أنه لما عاد إلى التزام عدم الخصوص، بالتذكير المذكور جرى معه الحق من حيث هو، وعادت الحقائق إلى أصولها، والعلة في عَوْدها إلى ما كانت عليه أولاً هو أنه إذا وصل العارف إلى غاية فنائه في الهوية، واتصف بأوصاف اللّه تعالى تصير الأشياء عنده واحدة في حال الوصول. فإذا دام هذا الفناء يأخذ العارف في التحوُّل في المظاهر. كما أن اللّه تعالى له التحوُّل دائماً.

---

١. في (س، ق ٢٥ب): «يمتنع عنه التخصيص».

فيكون تحوُّل العارف بعينه تحوُّل اللّه، لأن العارف ليس له حقيقة متفردة عن الهوية، والتحوُّل للهوية، لأنها اسم لذات اللّه تعالى. فكأنه لما تمكّن في القوة واستدرك عدم الخصوص المذكور ومضى عليه آنٌ، أخذ في التحول في المظاهر المذكورة. وتحوُّله عود الجواهر المذكورة إلى حقائقها.

قوله : **ثم قال لي : سرْ إلى آخر الروضة، فسرتُ فوجدتُ صحراء، فقال : اسلكْها، فسلكتُها، فرأيتُ بها عقارب وحيّات وأفاعي وأسوداً، فكلَّما نالني منها ضرر نضحتُ الموضع بالماء فبرئ.**

أقول : معنى سيره إلى آخر الروضة هو إرادة التنزُّه في المظاهر، كتعجُّب الربّ من الشاب ليست له صبوة. لأن الشاب مظهر من مظاهر اللّه. تعجُّبه به هو تنزُّه في صورته، إما بانتمائه إلى اللّه، وإما بتركه للدنيا. فكل هذه تُفضي بصاحبها إلى التعجُّب منه دون غيره. فالسير في الروضة هو تنزُّه، ويحصل في ضمنه تعجُّب ولا بدَّ، فكأنه لما أخذ في التطور، بعد فنائه في الهوية، سرى في المظاهر على سبيل التنزيه.

قوله : «فوجدت صحراء»، يريد بهذه الصحراء سعة فضاء الدنيا لا غير، فإنها من حيث هي تربة ينطلق عليها اسم الصحراء، لأن الصحراء اسم للأرض الوطيئة، وكلها أسماء تنطلق على مجموع الأرض، فهي الصحراء التي ذكرها.

قوله : «فوجدت فيها عقارب وحيات وأفاعي وأسوداً»، يريد به أن أنواع المخلوقات في الأرض محكوم عليها، وليس لها اختيار، كما أن الهوام ليس لها اختيار، بل محكوم عليها فنسبتها في حقيقة الحق نسبتها إلى الإنسان الكامل. ونسبة الجاهل إلى هذا الكامل كنسبة الهوام المذكورة إلى الحقيقة. واختلاف أنواعها كاختلاف أنواع الجهل، فإنه ما سوى العارف الكامل في الوجود ينطلق عليه الجهل. ومن الكامل في جهله إلى الكامل في معرفته أنواع كثيرة. وفي هذه الأنواع الكثيرة المذكورة أناس يطلق العارف عليهم اسم الأفراد، فكل واحد منهم قد استقلَّ بحمل نوع من أنواع الوجود. فكما أن الأنواع مختلفة فوجب أن تكون منفردة، ولكل منفرد من هذه الأنواع حامل منفرد، فهذا نسمّيه فرداً.

وقد قيل إنه خارج عن دائرة القطب، وفيه نظر، لأن القطب الذي هو الواحد متصف بأوصاف اللّه تعالى، إذ هو فان في الهوية. فإن كان أحد خارجاً عن دائرته

فوجب أن يكون خارجاً عن حيطة أسماء اللّه تعالى، وهذا محال. وموجب القول بهذا الانفراد والخروج عن دائرة القطبية هو نظر إلى صورة العارف المقيدة وحملها لمجموع الوجود. وكل نوع لا بد له من حامل، فشركوا بين الحمل الجزئي والكلي فجعلوا له مثالاً في الحمل، وهذا هو التفرُّد. وكان معنى الخروج عن دائرته تفرُّد مماثل، وهذا بريء عن المثل. وكل من شاركه في الحمل قيل: إنه خارج عن دائرته، ولا أصل له. فهؤلاء الأفراد هم الأسود المذكورة.

وإنما اقتصر على ذكر هذه الآن اختصاراً لأنَّ مجموع الوجود ينتهي إلى أربعة أسماء، وهي أنواع الوجود. قال اللّه تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم﴾ [الحديد / ٣]. فهذا العارف، رضوان اللّه عليه، نظر إلى الحقيقة من حيث هي، واختصر منها مجموع الوجود، وجزَّأه إلى أربعة أنواع، وهذه هي الأنواع المذكورة في الصحراء.

قوله: «فكلما نالني منها ضرر نضحتُ الموضع بالماء فبرئ»، معناه أنَّ العارف إذا صدرت إليه أذيّة من جزء من أجزائه لا يحملها على ظاهرها، وإنما ينظر إلى الحقيقة من حيث هي، ويتيقَّن أن الحياة واحدة سارية في المجموع. فكما أنَّ مجموعها في جزئه، فيقابل الأذية بأحدية الحياة ولا يرى أنه يصدر إلى جزئه بمثل تلك الأذية. فإنه متى فعل ذلك عاد على نفسه بالأذية.

والجزء من حيث جهله لا يعلم أن الحياة واحدة والمجموع واحد. والعارف ونفسه واحد، أعني نفس الجاهل. فالجاهل إذا وصل إلى العارف [٥٥ ب] بأذية يكون موجبها الجهل المفضي إلى التجزؤ، فيقابلها العارف بالمعرفة التي هي مفضية إلى الأحدية. فكلما طرأ على العارف ضرر يكون موجبه عارضاً نسبياً يقابله بأحدية الحياة، وذلك هو نضح الماء المذكور، لأن الماء هو منبع الحياة. فهذا معنى قوله: «كلما نالني منها ضرر نضحتُ الموضع بالماء فبرئ».

قوله: **ثم فتح لي في آخر الصحراء عن جنات، فدخلتُها فيبس الماء، فخرجتُ منها فنبع الماء.**

أقول: معنى الفتح في آخر الصحراء عن الجنَّات هو استشراف العارف في عالم الدنيا إلى عالم الآخرة التي ينطلق عليها اسم الجنة. وكونها في آخر الصحراء

لأن الفتح هو عند منتهى اليقين بالدنيا، فكأنه لما انتهى في الدنيا إلى المراد باستشرافه، فُتِحَ له عن عالم الآخرة التي هي عالم الجنة.

وأيضاً فإنه أول ما يؤخذ العارف ينطلق عليه اسم الجهل. ولا معنى للجهل إلا التيقن بحقيقة الدنيا. فإذا أخذ في الاستشراف إلى المعرفة، ثم تمكّن فيها، وهي القوة المعبّر عنها بالصلابة، يفتح له بابٌ إلى عالم الآخرة، فيعود مشاهداً للعوالم الأربعة، ومنها عالم الآخرة الذي هو اسم للجنَّة.

وقوله: «فدخلتها فيبس الماء»، معناه أن عالم الجنة هو آخر الوجود، لأن الاسم الآخر هو مكمل الأربعة. فإذا وصل الشاهد إلى هذا العالم: إما بموت وإما بشهود، كما قال، انقطع عالم الحياة الظاهر الذي موجبه الماء، لأن عالم الآخرة لا يستمدون الحياة من الماء، وإنما يستمدّون الحياة من اللّه تعالى بالجعل. وهذا الجعل هو قوله، ﷺ: «يكتب إلى أهل الجنة: أما بعد، فإنَّني حيٌّ لا أموت، وقد جعلتك حيّاً لا تموت». وفي الحديث الآخر: «من الحي الذي لا يموت إلى الحي الذي لا يموت». فهذه الحياة استمدادها من اللّه تعالى وليس من الماء. وإنما مدد الماء لعالم الظاهر لأنه أول موجود في الظاهر، فوجب أن يستمدَّ الظاهر منه حياة إذ هو منبع الحياة.

فإذا شهد العارف عالم الآخرة تنقطع عنه هذه الحياة المعهودة التي ممدُّها الماء. وهذا معنى قوله: «فيبس الماء»، لأنَّ الشاهد في عالم شهوده يصدق عليه اسم الموت. ومتى صدق عليه هذا الاسم، كان في حال الشهود، خرج عن استمداده من هذه الحياة التي أصلها الماء، واستمدَّ من الحي الذي لا يموت.

وقوله: «فخرجت منها فنبع الماء»، يريد به أنَّه إذا رجع الشاهد من الشهود، يستمد الحياة من الماء، كالحال الأول قبل الشهود، لأنه عاد إلى الظاهر كما كان. والظاهر يستمدُّ الحياة من الماء كما قلنا. فعند الرجوع تعود له الحياة ناشئة كالنشء الأول المبتدأ فيه بنبع الماء.

قوله: **ثم دخلتُ ظلمةً فقيل لي: ألقِ ثوبكَ وارمِ الماءَ والأحجار فقد وجدت، فألقيتُ كلَّ شيء كان عندي، وما رأيتُ حيث ألقيتُ وبقيت. فقال لي: الآنَ أنتَ أنتَ.**

أقول : معنى قوله : « دخلتُ ظلمة » ، هذه الظلمة حضرة من حضرات الهوية ، فإن كل حضرة تنفرد منها ، بشرط الاتصاف بها ، تدرك ظلمانية ، لأن الهوية بريئة عن الظلمة والنور أيضاً . وهذا يرد على العارف بعد كماله ، وهي حضرات ناشئة من وصفه . وصورة تمايزها هو أنه في حال التسمية بالتقييد ، وهو الحال الذي ينزل اللّه فيه إلى سماء الدنيا ، فيكون قد تسمّى بالتقييد في حال إرادة النزول ، فيطلق على نفسه صورة من جملة المجموع .

وكيفية هذا الإطلاق الذي يوجبه التقييد هو أن يختصر من ذاته الواحدة الجامعة المتفرِّدة صورة جامعة لمجموع ما في الذات المطلقة ، ويظهر لها من الذات المطلقة بنور ، ويستودع هذه الصورة المختصرة فيه فيطلق عليها اسم النزول . وهي الصورة التي خُلِقَ آدم عليها . فعند ارتفاعه من النزول يعود إلى الذات المطلقة . وهذا العود اتصاف . ففي حال إرادة الاتصاف تقوم له الصفات حضرات في حقيقتها التي هي الهوية ، وهي بريئة من النور كما هي بريئة عن الظلمة . فيشهد في هذه الحضرات صورة صفاته وأسمائه .

وبعد هذا الشهود يعود إلى الاتصاف كما كان . فشهود العارف لحضرات منفردة هو شهود اللّه المذكور في حال إرادة الاتصاف . فكأنَّهُ في حال التفرُّد الجزئي عادت له حضرات هويته مشهودة عياناً فأياً[1] منها أراد الدخول فيها حال الاتصاف دخل . فهذا معنى قوله : « دخلت ظلمة » ، يريد بها حضرة من حضرات هويته .

وهذه صفات لا تكون إلا للكامل الواحد في عصره . ولا يقدر أن يعبر عنها غيره ، لكونه يشهد مجالها ويعبّر عن معانيها ، ولا يمكن أن يُظهر هذه المعاني وأسماء هذه الحضرات سوى الواحد المذكور . فمن تكلَّف بالدعوى يجب على السامع أن يجبره على إظهار هذه المعاني الغامضة ، وصورة الإظهار ، وكيفية هذا الكون ، ومعنى كيفية نشأة هذه الحضرات ، وأينيتها ، ولميتها فيه ، وخصوصه بها دون غيره من الأجزاء . وهل هي متصلة بالكثرة ، أو منفصلة ، أو متحدة ، أو الموجود واحد ؟

فالعلة في تمايزها بخصوصك : ما هي ؟ وما الحضرات التي يحكم لها بعدم النور وعدم الظلمة ؟ أتُراها جسمانية أو لطائف . فإن كانت جسمانية فيلتزم النور

---

١ . في (س ، ق ٢٧أ) : « فأيٌ ما » .

من أجل التمايز. وإن كانت لطائف فيلتزم الظلمة، إذ اللطائف المذكورة بريئة عن التمايز. ونحن ندرك حضرات لا توصف بالنور ولا بالظلمة، وهي تقييد الهوية في محلٍّ تريد به التمييز في ذاتها.

فإن وجد مدّع للكمال فيجب عليه في كماله حل مقفل ما تضمنته هذه الأسطر بالعلامات المذكورة. فإن حكم عليها بعدم الصحة فنقول له: شيمتك الجهل، ومنفرداتُه أوصافك، فأخبرنا من أين بطلانها من صفاتك المذكورة؟ وأحرى أن لا يقف عليها إلا من هو أهلها: إما وراثة وإما وهباً من اللّه تعالى. فلولا الوراثة أو الوهب لما كنا نقدم قادرين على حلِّ مقفل [٥٦ أ] هذا الكتاب ونركب نهج من تقدم من الأولياء كصاحب هذا الكتاب ومَنْ ماثله.

قوله: «فقيل لي: ألقِ ثوبكَ وارمِ الماء والأحجار فقد وجدتَ»، معناه هو أنه عند حضور الحضرات المذكورة التي تقدَّم ذكرها في حال الرجعة من النزول، يظهر بالحضرات المذكورة متباينة عنه. وفي أيِّها أراد الاتصاف أفناها كالدخول فيها. فهذا للعارف في حال الخلع. كما أنَّ اللّه تعالى بريء عن التقييد عند الرجوع من النزول. فكذلك العارف يخلع القيد ويلبس الإطلاق ويدخل في أي حضرة أراد من هذه الحضرات، فإلقاء الثوب هو هذا الخلع المذكور.

وأما رميُ الماء والاحجار فهو عند الدخول في حضرة ظلمانية عارية عن التحديد والتمايز. فحين دخوله فيها بعدم مجموع ما كان يتذكره في عالم الظاهر من الحياة الظاهرة والقوة المتصلبة، وهي الماء والأحجار المرمية في حال الدخول، فكأنه في حال حضور الحضرات له أُمِرَ بالدخول، والناطق بالأمر، قال له: إنك قد وجدتَ لأن الأمر حكم، ولا بد له من أثر. والقول له بأنك قد وجدتَ هو أثر الأمر المذكور. وهذا المقام بلوغ غاية ما، مقصودة له، فلذلك قيل له: قد وجدتَ.

قوله: «فألقيتُ كلَّ شيء كان عندي، وما رأيتُ حين [١] ألقيتُ»، معناه يشير إلى إلقاء المألوفات المذكورة في حال الخلع والدخول في هذه الحضرة الظلمانية. فقوله: «فما رأيتُ حين ألقيتُ»، معناه أن العارف كلما استقر في حضرة أو مقام

---

١. قبل صفحات وردت: «حيث ألقيت». وسوف تعود الكلمة كما رقمت سابقاً.

لا يلبث فيه أكثر من آن واحد، ويأخذ في التزيد لأنه فانٍ في الهوية. والهوية لا تثبت على نمط واحد أكثر من آنٍ واحد، وتأخذ في التزيُّد. ومحال أن هوية اللّه تأخذ في الانتقاص. فكذلك العارف بعد كمال المعرفة لا يأخذ في الانتقاص، لأنه متصفٌ بأوصاف الهوية في حال فنائه، لكنه يأخذ في المظاهر. ولا معنى للمظاهر إلا التزيُّد في الوجود. فإذا دخل في حضرة بمشيئة لا يلبث فيها أكثر من آن ويعود إلى الظهور. وهذا ينقض قول من قال: إنَّ العارف باللّه يجوز أن يُسلب معرفته. فإن السلب نقص.

وهذا بريء عن النقص لفنائه في الهوية الكاملة التي لا يسوغ فيها إطلاق النقص. فكأنه حين دخوله في هذه الحضرة أراد الظهور بصفة التحوُّل.

ومعنى قوله: «فما رأيتُ حيث ألقيتُ»، هو إرادة الظهور المذكور، لأنه إذا بلغ الغاية في مقام لا يفتقر إلى التحوُّل منه إلى مقام آخر، وهذا أخذ في نمط التحوُّل فلا يجب له الوقوف في مقام، إذ لا غاية له فيه. فكأنه يقول: من حين ألقيت، وقيل لي: قد وجدت، عدت إلى الظهور ونفيتُ عن نفسي الوقفة لأن الوجودَ المذكور وقفة.

قوله: «وبقيت، فقال لي: الآن أنتَ أنتَ». معنى بقائه هو البقاء المختص باللّه، لأن اللّه يتحوَّل في الصور وهو واحد لا يتكثر ولا ينقضي عليه زمان. ففي كل صورة يتحوَّل فيها تعالى يسمى باقياً. وكذلك الكامل بعد فنائه في الهوية ينطلق عليه البقاء، في أي مقام يتحول إليه، وأي صورة يلج فيها.

وأعجب الأشياء من صفات العارف الكامل أنه يتحول من مقام إلى مقام، واسم بقائه ينطلق على المقام الأول مع تحوُّله عنه. فكأنه قال: حال ثبوتي هذا الآن في هذا المقام انطلق عليَّ اسم البقاء، وهذه [١] كلُّها صفات تلتزم الكمال في الفناء بشرط الوقوف على صورة هذا الفناء. ولولا وقوف هذا العارف على صورة هذا الفناء لما كان قيل له: أنتَ أنتَ. ومعنى ذلك هو أنه في حال الخطاب من اللّه إلى الشاهد بتنازل اللّه له إلى مقام المماثلة في الصورة. ويَعُود الشاهد مرآة لصورة اللّه التي تنازل فيها. واللّه بنوره مرآة لصورة الشاهد. والخطاب الجاري بين هاتين [٢]

١. في (ا، ب): «وهذا»، والمثبت من (س، ق ١٢٨أ).
٢. في النسخ الثلاث: هذين.

الصورتين هو سريان اللطف النوري، من اللطيف إلى الكثيف. فكلما تحرك في خاطر الشاهد حرف أو معنى ينطبع في مرآته التي هي اللّه بنوره فيحصل له السماع والقبول بالانطباع في المرآة الكثيفة التي هي صورة العارف. فمن هذه الأوصاف سمع الخطاب بالقول له: أنتَ أنتَ.

قوله: **ثم قال لي: ترى ما أحسن هذه الظلمة! وما أشدَّ ضَوْءَها وما أسطع نورها! هذه الظلمة مطلع الأنوار، ومنبع عيون الأسرار، وعنصر المواد.**

أقول: إنَّ مراده بقوله له فيض التعجُّب على الصفة من الموصوف، فإن اللّه تعالى من حيث صفاته وأسماؤه يجعلها حضرات ويتعجَّبُ بها، كتعجبه من الشابِّ. فإذا تعجَّب فاض التعجُّب على صفاته فيحصل للصفة التعجُّب أيضاً. وهذا المقام الذي قد قيل له فيه: «ما أحسن هذه الظلمة» من المقامات التي يظهر اللّه بصفاته وأسمائه متباينة. ويقوم الشاهد في صورة متباينة أيضاً فتكون الصفات المذكورة مقامات متعددة يتعجب منها الشاهد كما يتعجب اللّه من مظاهره. فهذا مقام من المقامات المذكورة.

وكونه «ظلمة» لأنه وصف من أوصاف الهوية. وهي تستهلك أوصافها وحضراتها التي تليق بها، فيجعلها كلها ظلمانية، لأنها من حيث هي يباين نورها هذا النور المدرك. بل يكون بالنسبة إلى هذا النور كأنه ظلماني، وهو كذلك في الحقيقة لأنه لا تمايز فيه، ولا فائدة في النور سوى التمايز. لكنها ظلمة ليست من خارج، ولا يتلبَّس بها الشاهد تلبُّساً ينسب إلى الدخول فيها، لكنها ظلمة أحديَّة الشاهد لنفسه، تظهر من نفسه لنفسه النورانية المقيَّدة فيدركها ظلمانية نسبية، وفائدتها الإطلاق والقيد.

فلما ظهر اللّه لهذا العارف الشاهد بالصفات في مرتبة المقامات وهي متباينة عنه كما ذكرنا حصل التعجُّب وأفاض على الشاهد فقال له: «ترى ما أحسن هذه الظلمة!»

قوله: «وما أشدَّ نورها!»، يلحظ منه في ظاهره تناقض من أجل أن النور يُباين الظلمة، لكنها ظلمة تباين هذه الظُّلَم، فوجب أن يكون نورها مبايناً لهذا النور، ونورها على نسبة ظلمتها يفضي إلى التعجُّب أيضاً.

والدليل على أنه نور يباين هذه الأنوار، كما أنها ظلمة تباين هذه الظلم، تسميته لها بالضوء، لأن الضوء نور مقيد في محل ينطلق عليه الضوء. والنور لفظ عام ينطلق على الضوء وغيره. وهذا الضوء وصف لهذه الظلمة [٥٦ ب] لأن نفس التقييد توجب التسمية لتعريف المقيد. فلما كانت الظلمة إطلاقاً غير محدّد، ولا تمايز فيها كانت بريئة عن الأسماء، إذ الأسماء موجبها التقييد. فلما أراد اللّه أن يجعلها حضرات متعددة بقدرته جعل لها تعالى أسماء يلحظ منها المناقضة، لأن الاسم منتزع منها وهو الضوء.

وكما أن الضوء منتزع من إطلاق النور، وهو مقيَّد كذلك، انتزع لهذه الظلمة المطلقة منه اسم مقيَّد، مناف للإطلاق، فلحظت منه المناقضة كمناقضة حصر النور، فإنه يدرك كأنه محصور، وتيقَّن المدرك أنه مناقض لنفسه، لأنه يعتقد أن النور لا ينحصر البتة. فهذه المناقضة التي تلحظ من تسمية الظلمة بالضوء، كما يلحظ تقييد النور في إطلاقه.

وأيضاً فإن الحق إذا ظهر للشاهد من حيث هو يتسمَّى له بمجموع الأسماء في آن واحد. ويدرك الشاهد هذه حقائق مختلفة متنوعة مضادّة بعضها لبعضٍ: كالرحمة والانتقام فلا يبعد أن تتسمَّى له الظلمة بالضوء، لأن كليهما وصفان لذات واحدة.

قوله: «وما أسطع نورها!»، عاد إلى العموم بذكر النور حيث كان الضوء وصفاً مخصوصاً من أوصاف النور. وصورة هذا النور الموصوف به هذه الظلمة، لأن هذه الظلمة ذاتية، فمتى وصفت بالظلمة تكراراً كان هذا الوصف مميزاً فيها، وليس فيها تمايز إلا بالنور. فوجب أن يكون هذا الوصف مطلق النور لأنه مميِّز، ولا يقع التمايز إلا بالنور. فالذات من حيث هي أحدية، هي ظلمانية. فإذا أرادت التكثُّر لا يدخل عليها إلا النور. فهو لكونها متكثرة، والظلمة لكونها واحدة. فلما تميَّزت فيها المقامات كما ذكرنا في حال التعجُّب وجب أن يكون المميِّز النور، فلهذا اتصفت بالنور إذ لحقها التمييز.

وكونه ساطعاً لأنه لا يشوبه كثافة، إذ هو منبع الأنوار. فالأنوار المقيدة بالنسبة إليه كثائف. وهذا نور مطلق في مقابلة الظلمة الذاتية، إذ هذا النور ينشأ من هذه الظلمة.

وفي الحقيقة تنخزل الأوصاف كلها، فلا نور ولا ظلمة. لكنها لما انطلق عليها التقييد في كون المقامات، تسمَّت بالنور والضوء، للتمييز من أجل التقييد لا غير.

قوله: «هذه الظلمة مطلع الأنوار ومنبع عيون الأسرار»، يعني به أن الأنوار المقيَّدة من هذا النور الظلماني نشأت، فكل منفرد مقيد ينطلق عليه نور، فهو في الحقيقة مطلق. والإطلاق وصف لهذه الذات الظلمانية إذ هي بأحديتها لا تشهد إلا ظلمانية. ففي حال تكثرها في التقييد تشهد مستنيرة، لأنها في حال إرادة التقييد تظهر بنور تتميز فيه، إذ لا فائدة في التمايز سوى التقييد. فكل نور يدرك مقيَّداً يكون مظهرها بإرادة التقييد. وكل مقيّد يدرك في شهود نسمّيه طالعاً، وهي محله، فتكون مطلعاً له. فمن حين بدأ الشهود إلى حيث الكمال يدرك اختلاف المقامات، لأن الشاهد فيه في نمط الزيادة. فكلّما تزيَّد في المقامات تسمّى ذلك التزيُّد طالعاً.

وأما كونها منبع عيون الأسرار، فالمراد من الأسرار ههنا الاستمداد من سرٍّ الحياة، وسرُّ الحياة هو الماء، فهو منبع العيون المنفردة من أنواع الحيوانات. والماء يستمد من هذه الظلمة الذاتية لأنه أول موجود صادر عنها. فهو يستمد منها الصفاء. وفي حال الاستمداد يتصف بالحياة الأبدية، ويفيض هذه الحياة على الأنواع المنفردة[1] المرادة للظهور. فكل نوع ينبع له عين بقدر سعته وصفة تقييده. وكل مقيد فيه سرّ، وموجب هذا السر في المقيد هو الماء. وفيه سرُّ الحياة بمجموع الاسم، وهذا الاسم للذات المذكورة بلا واسطة.

وأما كونها عنصر المواد، لأن كلَّ مادة تتقيَّد في جهة، فهي المقيِّدة بالحقيقة، لأن مجموع الوجود المقيد يدخل في عموم اسمها الواحد، وظلمتها تفنيه. ففي تقييده تمدُّه بفيض مختصر من مجموعها، فهي عنصره على الإطلاق، وفي حال فنائه يظهر عليه اسم أحديتها، فلا كان ولا يكون، وهي الباقية على ممر الآباد. وأصل كلِّ باقٍ ينطلق عليه عموم اسمها. فالمواد تقييدها، وفناؤها إطلاقُها، والتقييد قبل الفناء. فلولا أنها أصل لما كان الكمال عند الفناء، إذ الفناء عود، وهو ظهور إطلاقها على تقييدها.

---

١. في (س، ق ٢٩أ): «المتعددة».

قوله : **من هذه الظلمة أوجدتُكَ، وإليها أردُّك، ولستُ أُخرجُكَ منها.**

أقول : معناه أن الذات في حال التقييد تطلق على نفسها اسم الكثرة، بلا تزيد في حال هذا الاسم. لكنها لنفسها تظهر بنفسها. وكلٌّ مقيَّد منها وجد، لأن الوجود هو إرادتها للتقييد، فهي تمدُّ المقيّدين من إطلاقها. والمدد نور، والنور صادر عن هذه الظلمة. فكل من ينطلق عليه الوجود فهو مظهر مقيد متميِّز في نور صدر عن هذه الظلمة. فبالحقيقة منها وجود التقييد، وصفاتها الإطلاق.

وأيضاً فإنَّ العارف صورته مختصرة من مجموع الوجود، بإرادة الوقوف عليه. فمظهرهُ ذاتي جامع في آنٍ يكون فيه ولا شيء. فوجوده يصدر عن هذه الذات الواحدة بلا واسطة، وينشأ هذا المظهر عن الظلمة. لأن غاية العارف إلى التوحيد وهو معرفة هذه الذات الحقيقية. فمنها وجد تقييده، وإليها يرجع إطلاقه.

فقوله : « وإليها أردُّكَ»، يريد به هذا الإطلاق المذكور الذي إليه يرجع توحيد هذا المحقق. إذ لا معنى للتحقيق إلا الاتصافُ بأوصاف هذه الذات. والتحقيق نتيجة التوحيد. فالتوحيد نتيجة التقييد، أي مردُّ المقيَّدات إليه. والتحقيق تمكين هذا التوحيد بتكرار الاطلاع مع العوارض التي تعرض من المظاهر، والتحوُّل والشؤون وما أشبهه. وكل هذه تحصل بعد التوحيد، وهو ردّه إلى الظلمة.

قوله : « ولستُ أُخرجُكَ منها»، ظاهره يناقض القول بسلب المعرفة عن العارف [٥٧ أ] كما ذكرناه، وباطنه يلحظ منه أن العارف متى اتصف بالأوصاف الذاتية لا يجوز أن يطلق عليه الوجود المقيد. كالحال في قوله عليه السلام: « كان ولا شيء وهو [الآن] على ما عليه كان». فقد يُطلقُ على العارف في ضمن المعرفة اسم التجزؤ، وإطلاق هذا الاسم كالوجوذ مع اللّه. فمحال أن يلتحق العارف بالفناء الأحدي، ويعود إلى التقييد. فهذا معنى قوله « ولستُ أُخرجُكَ منها».

قوله : **ثمّ فُتِحَ لي قَدْرُ سُمّ الخياطِ فخرجتُ عليه فرأيتُ بهاءً ونوراً ساطعاً. فقال لي : رأيتَ ما أشدَّ ظلامَ هذا النورِ ! أخرجْ يَدكَ فلن تراها. فأخرجتُ يدي فما رأيتُها.**

أقول : مراده بهذا الفتح هو نظر العارف إلى ما يلي الظاهر، فإنَّ الدنيا بالنسبة إلى مجموع الوجود كخرت الإبرة، ولو قيل أقلُّ لساغ. لكن أقلَّ النسب

غير منطوق به. فاستمداد الظاهر للكثرة من الذات الجامعة الواحدة بهذا القدر النزر.

فإذا اتّصف العارف الكامل بأوصاف الذات بعد فنائه، يعود نظره إلى عالم الظاهر، بهذا السبيل الذي لا قدر له. فكأن هذا المقام قد حصل لهذا العارف بعد كماله بآنٍ واحد، في حال رجعته من شهود الكمال، فعاد نظره إلى الوجود كما ذكرناه.

ولولا أنه يشترط في كماله الاطلاع إلى الوجود الظاهر لما كان تحدَّد له هذا السبيل النزر ولا كان يعود إلى التجزؤ.

قوله: «فخرجتُ عليه»، معناه الرجوع من الخلع. لكن هذا الرجوع مقيَّد برجوع الكمال. فليس كلُّ رجوع من خلعٍ يكون على هذه الصفة. وكونه مقيَّداً بالكمال لأنه ذكر فيه الفتح بعد الاتصاف بالظلمة الذاتية. فإنه قبل كماله لا يزال في حكم التجزؤ، ولا تُطلق الأحدية على نفسه، ففي آن الكمال يتصف بأوصاف الأحدية، ومن جملتها الظلمة التي ذكرها. فعند الرجوع من الخلع المختص بالكمال يكون الشاهد الراجع قد تيقَّنَ بجزئيته الظاهرة النزرة، فيُفتح له في أحديته سبيل تجزُّؤ. وهذا السبيل ينظر إلى ما يلي الدنيا، ولا يكون إلا بعد رجوعه من شهود الكمال في الآن الآتي والخروج عليه محمولاً، لأنَّ جسم العارف اللطيف يباين الكثافة الأرضية، ويلحق بالنور الظاهر هذا عند الرجعة من الشهود. وأما في حال الشهود فلا مثال للطافته، فإذا باين جسمه في حال الرجوع هذه الكثافة المذكورة فيجب أن يرجع محمولاً على النور، إذ النور محلُّ التحديد، وهذا الفتح تحديد.

قوله: «فرأيت بهاءً ونوراً»، معناه أنَّ الظاهر محل الاسم الجميل، لأنَّ موجب الكثرة والتباين أوجب الجميل لئلا يقع النفور بين هذه الكثرة المتباينة. ففي حال الرجعة من الشهود يعود الشاهد إلى حكم التجزؤ، فيظهر له عند الرجوع من الكمال الجميل بغتة، لئلا يحصل له النفور في جزئيته بعد اعتقاده فناء الكثرة. فهذا معنى قوله: «بهاءً ونوراً»، وهذه كلها نعوت تدلُّ على أن هذا المقام هو عند الرجوع من شهود الكمال. فالنور لتصديق التمايز، والبهاء لعدم النفور.

قوله : فقال لي : «رأيتَ ما أشدَّ ظلامَ هذا النورِ !»، معناه أنَّ الأصل في الوجود الظاهر هو تقييد الذات الظلمانية، إذ الأصل في الحقيقة الظلمة، إذ الذات عارية عن التمايز. فإن كان الشاهد يشهد الكثرة في حال الرجوع، فالأصل عنده فناؤها، لأنه كماله، فيدركها في نور متمايزة ويتيقَّن أنه لا حقيقة لهذا النور، إذ لا كثرة في الحقيقة، فيدرك هذا النور ظلمة.

وإن كان المراد بإدراكه الاتصاف بالتجزؤ، لكنَّ نفسه الكاملة الشريفة تعاف الكثرة من أجل أحديتها الذاتية، لأنَّ الظلمة ههنا بعد كماله عوارض بالنسبة إلى التجزؤ. لكن العظمة تحتوي على هذه العوارض. فقوله : «ما أشدَّ ظلام هذا النور !»، يريد نفور نفسه عن التجزؤ لا غير.

قوله : «أخرجْ يدكَ فلن تراها»، معناه لا يطلب التحقيق في يقين هذه الظلمة. وإن تحقق فلا يعطيه اليقين زيادة على هذا الاسم. فليس يفتقر بعد فجأة هذه الظلمة إلى طلب إظهار ما وراءها. فإنه تيقن أن وراءها حقيقة صرفة، ونورها لائق بها. فمن شدة صفائه يعبر عنه بالظلمة. وهذا النور يباين هذه الظلمة التي لا ترى فيها اليد.

فقوله : «أخرج يدك فلن تراها»، معناه تمكين اليقين بعدم هذا النور المعتقد، وهو الوجود الظاهر، فإن الشاهد لا يتغيَّر عليه في حال الرجوع إليه تمكين اليقين. لكن نفس التجزؤ توجب التردُّد في ظاهر اليقين.

والدليل عليه إخراج يده عقيب الأمر. فلولا وجود تردُّد ما بشرط الكمال لما كان أخرج يده ولا كان أمر بها. قال اللّه تعالى لخليله : ﴿أوَلم تؤمنْ ؟ قال : بلى، ولكن ليطمئنَّ قلبي﴾ [البقرة / ٢٦٠]. وكذلك قيل لموسى عليه السلام : ﴿واسلكْ يدَكَ في جيبِكَ تخرجْ بيضاءَ﴾ [القصص / ٣٢]، فهذه كلها عوارض على الكاملين، ليتمكَّن اليقين. وموجب هذه العوارض حكم التجزؤ.

قوله : «فأخرجتُ يدي فما رأيتها»، معناه أنه لمّا أراد تمكين اليقين في الظاهر، عاد إلى الأصل وهو التحقيق الذي كان عليه قبل الرجوع، فإنَّ هذه حضرة تكون قد أحضرت لهذا الشاهد في حال الشهود، وأدرك فيها صورة الفتح والاطلاع إلى عالم الظاهر فوجده ظلمانياً لا يدرك فيه اليد، فتحقَّق عند رجوعه أنه لا حقيقة لهذا النور الظاهر.

قوله : **هذا نوري، لا يَرى فيه غيري نفسَهُ.**

أقول : إن هذا التنزُّل من صرف التحقيق. والمراد به أن الكثرة أطوار هذا الواحد، وتمايزها كثافة الظهور. وليس الأطوار غير المتطور، بل لا شيء معه في الوجود. فإذا أفرد نفسه من هذه الكثرة كان بالحقيقة هو الرائي وما ثَمَّ غيره، فهو بالحقيقة راءٍ مرئي.

أما رأيه[1] [كذا] فمن أجل الإطلاق، وأما كونه مرئياً فمن أجل تقييد الأطوار، لأن نوره مميِّزها، بدليل قوله : ﴿ اللَّهُ نورُ السماواتِ والأرضِ ﴾ [النور / ٣٥]. فهذا نوره يميز أطواره ومظاهره، فهو موجود بالجمعية، وإطلاقه بنفسه لا يدركه سواه. ولولا فناء الشاهد في الهوية لما أدرك هذا المقام.

فلو فنيتْ أعيان الكثرة لكان الكل مدركاً للإطلاق بغير نور، فلما أراد التكثُّر ظهر بالنور المذكور وميَّز أطواره المتكثرة، وما ثمَّ إلا ذاته بلا غير. إذ لو كان غيراً لما رأى نفسه، فالحقيقة له، وكل موجود راءٍ، وهو الموجود، فلهذا لا يرى غيره نفسه، لأنه لا غيرَ ثمَّ.

قوله : **ثم قال لي : ارجعْ إلى ظلمتِكَ، فإنَّكَ مبعودٌ[2] عنْ أبناءِ جنسِكَ.**

أقول : معنى قوله : «ارجع»، يريد به عوده إلى الإطلاق [العام] الذي يجعل هذه الحضرات واحدة، إذ هو أصلها ومرجعها إليه. وأيضاً فإن العارف في حال [٥٧ ب] شهود الظاهر. ولو أدرك الكثرة فقصارى أمره الأحدية. فعندما يتطوَّر بالمظاهر تنشأ عن ظهوره حضرات لا بد له أن يدخلها شيئاً فشيئاً. فعند دخوله في حضرة واحدة لا ثبوت له، فيرجع إلى الإطلاق عند الخروج من هذه الحضرة التي لبث فيها آناً واحداً، ظلمانية كانت أو نورانية، لكنها قيد. وليس من صفته التقييد، فعند رجوعه من كل حضرة مقيدة لا بدَّ له في عقيب هذا الرجوع من الإطلاق ليحوز كماله في حالتي الإطلاق والتقييد.

فهذه الحضرة التي قيل له فيها : «ارجع»، قد كانت متصفة بالتقييد، فأريد له الإطلاق عند الرجوع منها ولا رجوع من التقييد إلا إلى الإطلاق. وهذا الرجوع يكون في أماكن مختصة بعد اليقين مما يستكشف عن حقيقته. فلما كان هذا

---

١. وجاء قبلها في (نسخة الأصل، ق ٥٧أ) : «رؤيته» مشطوبة. ورقمت في (س، ق ٣٠أ) : «رايه». والتقابل في معنى الجملة بين «رؤيته لنفسه» و «كونه مرئياً».

٢. في مخطوط مانيسا رقم ١١٨٣، ورقة ٦٨أ : «مبعَد».

المقام إنما قصد الشاهد فيه تمكين يقينه بظلمته أمر بالرجوع إلى الظلمة الحقيقية التي لا تتعدَّد حضراتها.

قوله: «فإنَّكَ مبعود عن أبناء جنسك»، معناه أن هذا ليس مقام من اتصف بالإطلاق وإنما هو مقام المقيّدين، إذ هو مقيَّد باسم حضرة، وأهل التقييد لا ينطلق الإطلاق على محالّهم، وأهل هذه الحضرة قد صدق عليهم التقييد بانفراد هذه عن الهوية، فلا يصدق عليها إطلاق ولا على أهلها. وإن ولج فيها المطلق فلا يطلق عليها محله من وجوهٍ متعدّدة:

منها أنه لا وقفة له، فإذا ولج في محلٍّ كان جارياً غير واقف، فبالحقيقة لا يدرك هذا في محلٍّ، إذ المحلُّ المقيّد للواقف أو المتصف بالتجزؤ، وهذا غير واقف ولا متجزئ، فلا يطلق عليه المحل المتجزئ.

والثاني أنه من حين فنيَ واتصف بأوصاف الهوية، برئ عن التقييد في الباطن، وإن صدق عليه التجزؤ في الظاهر. فإن كماله أوجب له هذه الصفة، كالنزول في الثلث الآخر من الليل. فإن النزول لا يكون إلا صورياً، وهو تنازل منه تعالى. فحظُّ العارف من التجزؤ تصديق اسم الظاهر لا غير.

الثالث أن هذه المقامات المتعددة تستوعبها حقيقة العارف. فإن أطلق عليه الإطلاق كان في «لا مُقام»[1]، وإن أطلق عليه التقييد كانت المقامات كلها له مستهلكة في ملكه، فلا يختصُّ منها بشيء دون شيء. فإذا نفى عن نفسه الخصوص بمقام واحد لا يتميّز له شيء من شيء، وهذا التمييز لا يكون لمشارك في المثل الصوري، أو في الرتبة، أو في الاتصاف. وهذا على الصورة الرحمانية فلا مثل لصورته، وفريد عصره فلا ثاني له، ومختص بالكمال دون غيره من أبناء جنسه، فلا مرتقى إلى مرماه، فهذا معنى بعده عن أبناء جنسه.

قوله: **ثم قال لي: ليس في الظلمة غيرك، ولا أوجدت منها سواك، منها أخذتك.**

أقول: معنى قوله: «ليس في الظلمة غيرك»، إشارة إلى ما ذكرناه من تفرُّد العارف بأحديته في عصره. لأن الكامل واحد في كل زمان. وإنما قلنا إنه واحد لأنَّ

---

١. في الأصل (أ): مقام، وزيادة «لا» من نسخة (س، ق ٣٠ب).

أبا البشر واحد، والحكمة في خلقه واحداً لأنه لما كان اللّه ولا شيء، وأراد الظهور بالوجود، فأول ما ظهر بالنور الذي فتق العماء. وكان هذا النور مرآة للتمايز فتميَّزت صورته المسماة فيه على سبيل الانطباع. وكان الناظر فيها نفسه هو اللّه، والمنظور هي الصورة الآدمية، ولهذا قيل إنه «على الصورة»، وقيل على صورة الرحمن. كل هذا إشارة إلى انطباع صورته في مرآته، وهو نوره. فلم يزل يلحظ نفسه في المرآة المسماة بالنور، ما دام أبو البشر حياً، وفروعه تنتج التمايز في النور، وهو ما تخلف من سعة المرآة عن صورته المقيدة. لأنّا إذا أطلقنا الاسم وجب التقييد.

والقصد في خلق هذا النور هو التمايز لا غير. فلما ظهر به ولم يكن معه شيء وجب أن يدرك فيه صورته المسماة. واستمر[١] هذا الإدراك إلى حيث انتقال آدم إلى الآخرة، وهو إرادته لظهور الاسم «الآخر» ليتصف به فإنه عند الأولية لا آخر، حتى يصدق الانتقال على المسمّى. فحين زوال صورة آدم من المرآة، وهو انتقاله، وصورة اللّه تعالى لا تزول. وإذا لم تزل فلا بدَّ لها من المقابلة للمرآة وهو الانطباع، فانتقل المنطبع بإرادة ظهور الاسم الآخر. فعند هذا الانتقال المذكور، انطبع للصورة الإلهية صورة أخرى، وهو كامل آخر. إذ كان آدم كاملاً، فلا تزال، ما دام اللّه موجوداً، صورته المسماة منطبعة [في] مرآته النورية. وهذا المنطبع فيها واحدٌ في كلٍ عصر لا يشاركه في كماله آخر، لأن اللّه واحدٌ لا ثاني له. فليس له انطباعان معاً. فمن قبل إن العارف واحد وهو المنطبع المذكور. فعند انتقاله لا بد من عارفٍ آخر يكون وارث الانطباع، وتكون صورته مخفية في جثة العارف المنطبعة حقيقة. فعند انتقال هذا الكامل يظهر هذا الخافي بالوراثة كعلم المهدي في ليله. وهذا ظهور من خفاء، وليس ذلك تكوين نشأة. فلا يتخلَّف الزمان بغير كامل، إذ صورة اللّه موجودة على الدوام، والعلة في انتقال هذا المنطبع ظهور الاسم لا غير.

وإذ قد أوضحنا هذا بلا سبق ظهورٍ علينا، بل بوهب من اللّه تعالى، جرى هذا الإيضاح لهذا المعنى ولا نريد له جزاء سوى الهداية للواقف عليه باليقين الباتك للشكِّ. وهذا المعنى قد تفرَّدنا بإظهاره دون من تقدَّم علينا من الأولياء الكاملين. فمن تخلَّق بالمقابلة في الدعوى وقدر على تكوين الردِّ عليه فليفعل، وإلا فلا خالق سوى اللّه، فلا رادَّ له من المخلوقين. فهذا معنى قوله: «ليس في الظلمة غيرك». إذ

١. في (ا، ب): «واسم» والمثبت من (س، ق ١٣١أ).

الظلمة للهوية، والهويَّة للّه، واللّه واحد، وصورته المنطبعة واحدة كما قلنا. وهو العارف المذكور في كل عصر. فكأنه قال : ليس في الهوية سواك، إذ لا عارفان في عصر واحد.

وقد قلنا في كتاب «**الختم**» : «إن الظلمة للعارف، والنور للجاهل». فمراده بقوله هذا : إنه لا عارف في وقتك سواك.

قوله : «ولا أوجدت منها سواك»، إشارة إلى ما ذكرناه من أنَّ أول متميِّز في النور هو اللّه لنفسه، والمنطبع هي الآدمية. وهذه الظلمة لهوية اللّه، وليس مخلوقاً من الهوية سوى الكامل، فهو مخلوق على صورة الهوية، والمخلوقات منه. إذ البشر فرع آدم، فليس في الهوية سوى هذا الواحد المنطبع. وإن عدنا إلى الأصل فليس سوى اللّه. وموجب هذا البيان تأكيد صدق الجهل على الجاهل.

قوله : «منها أخذتك[١]»، يريد به [٥٨ أ] الوجود من الهوية المتصفة بالظلمة. وفيه إشارة إلى اقتسام الصورة الرحمانية بالوجود. وتمام هذه الإشارة : ﴿ألا إلى اللّه تصير الأمور﴾ [الشورى / ٥٣]. فمرجع الأسماء إلى جمعية اسم اللّه. كما أنَّ الهوية أصل الوجود. فمن ظلمة الفناء التي هي اسم للهوية وُجد هذا العارف. ووجوده أخذه من الإطلاق. ولا معنى لكماله إلاَّ ردُّه إلى فنائه الظلماني ليتصف بأوصاف الهوية بعد هذا الكمال.

قوله : **ثم قال لي : كلُّ موجود دونك خلقتُه من نور إلا أنت، فإنَّك مخلوقٌ من الظلمة.**

أقول : مراده بهذا التنزُّل أن الموجودات المتكثرة هي مخلوقة فيما تخلّف من سعة المرآة، فكلما تطوَّر اللّه تعالى بصورة وظهر بها أراد لها التمييز عما سبق عليها فتصطدم المظاهر كاصطدام العناصر في حال رؤية البرق فيخلو البرق من الظاهر على العناصر. وهذا الظاهر على العناصر هو مثال الطور الأخير الذي دخل على الأطوار السابقة، وأُريدَ له التمييز. فخلق من النور الذي هو السعة الفاضلة من المرآة، هذا مراده بقوله : «كل مخلوق دونك خلقته من نور».

---

١ . في (ا وب) : «أخرجتك»، والمثبت من (س، ق ٣١ب)، ومما مرَّ في المتن آنفاً.

وقوله : « إلا أنت فإنك مخلوق من الظلمة » ، مراده الخلق على صورة الهوية ، إذ الهوية ظلمانية ، فالتمييز في نورها منها ، والمميز هو صورتها المختصرة منها ، والمنطبع هو الكامل كما قلناه.

وكونها مخلوقة من الهوية لأنها في حال الانطباع تستمد منها بصورةٍ اصطلحنا على تسميتها بـ« الواقف » في كتاب « **الختم** » ، وأوضحناها هناك ، وألغينا بيانها ههنا ، إذ ليس في هذا الوارد ما يقتضي الكلام عليه.

فالحاصل من قوله : « إنك مخلوق من الظلمة » ، هو أنه مخلوق من الهوية ، إذ هو أول منطبع في حال الانتقال.

قوله : **ثم قال لي** : ﴿ **وما قدروا اللّهَ حقَّ قدرِهِ** ﴾ [الأنعام / ٩١] . **لو كانَ في النورِ لقدروهُ. أنتَ عبدي حقاً.**

أقول : معنى قوله : « وما قدروا اللّه حقَّ قدره » ، أي أنه لا يُطلَق عليه التقييد وإن ظهر في أطواره. لكن الجاهل لا يعتقد أن للّهِ طوراً من جملة المجموع الواحد. وشرط جهله أنه لا يطلق على نفسه اسم الهوية. فما دام يدرك الكثرة فلا يعرف اللّه ، إذ يعتقد أنه واحد يشبه الجملة ، إذ هم متشابهون ، واللّه بريء من التشبيه. وقد ضرب على قلب هذا الجاهل فلا يعرف أن الوجود فانٍ في الهوية ، والحقيقة لها. فلا يعرف اللّه على حقيقته إلا من وقف على هذا الفناء. فكان هذا لا يعرف إلاّ نفسه. وعلى الإطلاق لا يعرف اللّه إلا اللّه. وتأييده قوله تعالى : ﴿ وما كان لبشرٍ أن يكلمه اللّه إلا وحياً ، أو من وراء حجاب ، أو يرسل رسولا ﴾ [الشورى / ٥١].

فكل هذه معرفات أنه ما دام الشخص في حكم البشرية فلا يعرف اللّه حقيقة. فكل بشر يطلق على ذاته البشرية لا يعرف اللّه حقيقة. فالعارف الكامل إنما عرف اللّه حقيقة. وقال : « قد قال لي » ، « وقد كلمني » ، و « قد رأيته » ، بعد فنائه وخروجه عن حكم البشرية. فمتى وجد من يتصف بالبشرية ويقول : « قد رأيته » ، يكون قد كفر في الظاهر ، وأخطأ في الحقيقة.

فالحاصل من قوله : « وما قدروا اللّه حقَّ قدره » ، أنه لا يقدر على معرفته بشر ، ولا يقوى على معرفة نفسه سواه.

قوله : «لو كان في النور لقدروه»، معناه أنّ النور محلُّ التمييز والتشبيه والمماثلة. فلو أنه يحتمل التشبيه لكان النور محله. وكل حال في النور مدرك، إذ الأمثال يدرك بعضها بعضاً في النور. وهذا ليس له مثل فلا يُدرَك، إذ لا يُدرِك الشيءَ إلا مثله. وأيضاً فإن حقيقته بريئة عن التكثر فليس فيها متشابهون ولو أن في حقيقته احتمالاً للتكثر لكان فيها نور، إذ هو المميِّز للكثرة. وفي حقيقته لا تمييز، فلا نور، فلا إدراك، فلا معرفة. إذ العارف مستقلٌ بالمعرفة. وما دام في النور لا ينطلق عليه الاستقلال. فلو أن اللّه في محل التمييز لما كان العارف يفتقر في حال معرفته إلى الخروج من النور ليدرك اللّه على حقيقته.

قوله : «أنت عبدي حقاً»، يريد به أن العباد مطلق الموجودات. ومن لم يعرف اللّه فليس بموجود، إذ لا حقيقة لموجود غير اللّه. والعارف قد أطلق عليه : «الوجودَ» لمعرفته باللّه، فليس موجود سوى هذا الواحد، إذ لا يعرف اللّه سواه. والمتخلِّف عن المعرفة فانٍ في حقيقة هذا العارف الواحد، إذ هو مستقل بمجموع الوجود.

وإذا كان العارف موجوداً يجب أن يكون الوجود كلُّه موجوداً، وهو جمع عبد بدليل قوله تعالى : ﴿ربُّ السماواتِ والأرضِ وما بينهما﴾ [مريم / ٦٥]. فهذه العبودية عامةٌ واحدة تستهلك حقيقة كل من يدخل تحت حيطتها وتبقى حقيقتها، وحقيقتها هو العارف إذ هو مجموع الوجود.

قوله : **ثم قال لي : إنْ أردتَ أن تراني فارفعِ الستورَ عن وجهي.**

أقول : معنى قوله : «إن أردتَ أن تراني»، هو أنه إذا أُريد أن يرى اللّه «صورة» يعتقد أولاً أنه محجوب. وإذا تيقَّن أنه محجوب فلا يراه حتى يرفع الحجب. ولا يدرك وراء الحجب إلا صورة. وقد جاء في حديث النبي، ﷺ : «رأيت ربي في أحسن صورة». فكأنه قال له : إذا أردتَ أن تراني في الصورة فارفع الحجب المُعتقَدة أنها مانعة. لأن الهمة للرائي تقتضي اعتقاد المنع. والمنع بحجبٍ متعددة، لأنه مختلف الأنواع، ولهذا لا يوصف بحجاب واحد.

وأيضاً فإن حقيقة اللّه من حيث هي لا ثاني فيها. فالإرادة للرائي تقتضي الثنوية، فيضطر المريد إلى الصورة، والصورة محجوبة كما قلناه. فالمريد للصورة ينبغي أن يرفع الحجب حتى يراها.

قال الشيخ، رحمة اللّه عليه :

المشهد الثالث

بسم اللّه الرحمنِ الرحيمِ

أشهدني الحقّ بمشهد نور الستور وطلوع نجم التأييد .

أقول : قوله : « أشهدني » ، معناه أيقظ لي الدّراكة بزيادة ناظر ظلي إلى ما يلي الباطن فشهدته فيه . وهذا الشهود لا يكون إلا في الوجه الآخر من المرآة ، وهذا الوجه هو المرآة الباطن . فكأنه قال : أشهدني صورته في عالم الباطن . إذ لا بدَّ للظاهر من ضد فيكون له مرآة اضطراراً ، إذ الظاهر مرآته النور ، ولهذا النور مقابل خافٍ يُعبَّر عنه بالظلمة ، لأنه يباين هذا النور بالكلية ، لأنه في غاية [٥٨ب] الصفاء . ومن شدة صفائه يلحظ من بُعد كأنه ظلماني ، ولهذا يُعبَّر عنه بالظلمة .

وقوله : « بمشهد نور الستور » ، معناه بمحلِّ تمايز الستور . وهذا المحلُّ يكون صادراً عن الذات بغير واسطة لأنه لا يحجب غيرها . فلو أن هناك واسطة لكانت الواسطة أيضاً محجوبة . والحجب بالحقيقة للهوية ، وفي حقيقة الظاهر [1] أن المحتجب هو اللّه .

قال تعالى : ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام / ١٠٣] . فهذه حجب ناشئة عن نفسه لنفسه . ولهذا قال ، رحمه اللّه : « ستور » ، بالجمع إشارة إلى حجب الأبصار المختلفة ، لأنه لما حصل الاختلاف كثر بعدد الحجب المورَّى عنها بالستور .

---

١ . « وفي حقيقة الظاهر » مكررة في نسخة الأصل ، وليست كذلك في (س ، ق ٣٢ب) .

وكونه ذكرها في هذا المبتدأ لأنه ختم المشهد السابق عليه بقوله : « إذا أردتَ أن تراني فارفع الستور عن وجهي » ، فكأنه رحمه اللّه تشوَّف في هذا الأمر من الإطلاق إلى التقييد . وهذا التشوُّف كإرادة اللّه للتحوُّل في الصور . فهذه الإرادة من الإطلاق إلى التقييد ، فابتدأ في هذا المشهد بمحلِّ الستور التي يدرك وراءها صورة مقيدة . وهذه حضرة لشاهد لا مشهود معه ، لكنها تنزع إلى صورة مقيدة حين رفع هذه الحجب المتعددة .

فقوله : « بمشهد نور الستور » ، يعني به أن هذه الحضرة محلُّ مَنْشَأ الستور التي يدرك وراءها صورة مقيدة ، لأنه لمّا أطلق على نفسه العزَّة تعالى ، كان في حال الإطلاق صورة ، إذ لو لم يكن صورة لما احتجب بهذه الحجب التي هي إطلاق العزَّة .

فلما أراد الشاهد [أن] يتَّصف بهذه العزَّة رُفعت له هذه الحجب المتعدِّدة رفع إثبات لا رفع نفي . أي ضُربت على وجهه دون المحتجب حتى إذا آن زوالها فنيت في ذات الشاهد . فيكون قبل الزوال قد اتصف بالعزة وأفناها في حال الجمع بين الاحتجاب والظهور . فضربها على وجهه إرادة الاتصاف بها لا غير .

وورودها على سبيل المقام ليعزى اسمها إلى المحلِّ هو ظهورها من المحتجب الحقيقي بغير واسطة ، لكن عطاء من المشهود إلى الشاهد على سبيل التكوين بقول : « كنْ » ، فلما تميزت عن الموصوف بها سميناها حضرة . ولإدراك الستور فيها سميناها محلاً أيضاً . فكأنه قال : شهدتُ في هذه الحضرة التي أدركت فيها الستور طالع نجم التأييد . وهذا تأييد الاتصاف بالعزة . إذ لولا الحجاب لما تسمَّى عزيزاً .

وقوله : « طلوع نجم التأييد » ، يريد به تأييد الاتصاف . وتسميته له بـ« الطالع » لأنه حين شهود هذه الحجب قد أشرق له نور اليقين ، وكلُّ نور يطلع في الباطن بشرط يزيد اليقين يسمّى « طالعاً » . فإنه في حين ضرب الحجب على وجهه لم يتيقَّن بالاتصاف إلى حين ظهور هذا النور الذي يفضي بظهوره إلى يقين الشاهد له ، لأنه نور تمكين لا نور تمييز ، ولهذا نسمّيه « طالعاً » .

فعند ظهور هذا الطالع تمكّن يقينه بالاتصاف آنَ فناءِ الحجب . فكان هذا الطالع مؤيداً له . وعند رفع هذه الحجب تظهر له الصورة المحجوبة ، فيعود الشاهد كالمحجوب ، والمشهود كالشاهد ، هذا بعد فناء الحجب في ذات الشاهد المتصف به . فظهور هذا الطالع يؤيد له الاتصاف عند الصورة المحجوبة .

وهذا الطالع ينشأ عن الثنوية من النور المميّز الحقيقي. فلما كان للتأييد لا للتمييز سمّيناه «طالعاً». فكلُّ نور يظهر للتمكين نسميه طالعاً. ومجموع هذه النجوم الطوالع الذي يحتوي عليها هذا الكتاب هي أنوار تمكين لا أنوار تمييز ولهذا نسبها إلى الطوالع.

والفرق بين هذه الأنوار وأنوار التمييز هو أن يشهد الشاهد شيئاً متميّزاً، ويستمر الشهود إلى حيث الرجعة بلا زيادة نور. وهذا هو نور التمييز. وأما نور التمكين الذي هو الطالع، هو أن يشهد الشاهد شهوداً متمايزاً بنور التمييز. ثم يعرض له في معرض الشهود ظهور نور آخر موجبه زيادة اليقين. وهذا هو الطالع الذي عبّرنا عنه بالنجم وهذا مراد للتمكين.

وقد يكون طلوع هذا النور في شهود مرتين فصاعداً. وقد يكون شهود بغير هذا الطالع، وإنما هو من شروط الكمال المعلوم لنا فإنه لغير الكامل لا يكون هذا الطالع. وإن ازداد نور شهود غير الكامل تكون الزيادة كالحاجز المتخرق المضروب بين الشمس والأرض. فحين طلوعها ينفذ النور في هذه الخروق بقدر العلوّ، فلا يزال هذا النور آخذاً في الزيادة إلى حيث استيفاء الشمس غاية العلوِّ. فهذا مثال لنور الناقص المدعي في حال شهوده.

وتزيُّده يكون على هذه الصفة، فلا يستقل شهوده بطالع يطلع فيه مبايناً لنور التمييز، فهذا لا يكون للكامل، إذ الكامل مختص بالطالع وهو الزيادة على نور التمييز. إذ هو من شروط الكمال، كما قلنا. فكان هذا الكامل في حال شهود هذا المقام المميِّز للستور المرادة للاتصاف، ظهر له طالع التأييد بالاتصاف، وهو النجم المذكور.

قوله: **ثم قال لي: أتعرفُ بكم حجبتُكَ؟ قلتُ: لا. قال: بسبعين ستارة، فإن رفعْتَها لم ترني، وإن لم ترفعْها لم ترني.**

أقول: إنه يعني بذلك الخطاب بعد رفع الستور عند اتصاف الشاهد بالعزَّة. وعند اتصافه فنيت الستور وبقي اسمها، ولهذا كان الشاهد غير عارف بعدد تلك الحجب. لكنَّ ظهور هذا لنفسه بظهور المعهود بالحجاب، وحصول المماثلة بين الشاهد والمشهود في الصورة، وانتقال الاتصاف، وكمال الشاهد، أوجب له عدم

المعرفة بتعدُّد هذه الحجب. فحين ظهور الصورة له حصل له العلم بالعدد المذكور بحصول الخطاب بين الصورتين. فإنه متى عدمت المعرفة بشيء ما، لا يوجد حتى يحصل للعارف عنها خطاب. والخطاب لا يكون إلا مع ثنوية. فحصول الثنوية في هذا المقام إرادة التعريف بالعلم المتخلف الذي أوجبه الكمال.

فسرى الخطاب بين الشاهد والمشهود في هذا المقام لوجود قوله: «أتعرِفُ بِكَمْ حجبتُكَ»؟ وهذا القول تأييد فناء الحجب وبقاء الاسم على المحجوب، ويزيد الظهور بأن الشاهد هناك يتصف بأوصافِ الربوبيةِ ومن جملتها العزَّة.

وقوله: «بسبعين ستارة»، إذ السبعون عدد معظَّمٌ عند العرب. وأيضاً بدليل الحديث، وهو قوله، ﷺ: «إنَّ للَّهِ تعالى سبعين حجاباً من نورٍ لو كُشفَتْ عن وجهه لأحرقت سُبُحات وجهه ما قابله». فلما كان المنذرون يعظمون هذا العدد المذكور وَرَدَ على لسان المُرسَل «سبعين حجاباً» تخويفاً وترهيباً.

ولم يتجاوز السبعين كثرةً، ولا تنازل عنها إلى سبعةٍ، لأن السبعةَ والسبعين تنطوي في أسماء التعظيم التي هي [٥٩ أ] تسعة وتسعون. فلو أتى بسبعة لكان في سعة الأسماء المذكورة أكثر منها، وهو السبعون. ولو تجاوزها باسمها إلى ما فوقها لخرج عن حدِّ أسماء التعظيم، فأتى بهذا العدد المعظَّم لتشتمل هذه الأسماء المذكورة عليه.

وخوطب بها الشاهد المذكور لتمكُّن أوصافه بأوصاف الألوهية. وقصده أنه لا يتجاوز الحديث المذكور.

قوله: «فإن لم ترفعها لم ترني»، معناه أنه متى تيقَّن الشاهد بصورة محتجبة، فإن لم يرفع الحجاب وإلا لم تُرَ هذه الصورة المقيَّدة لأن يقينه بالتعظيم ينشأ عنه الحجاب، وهذا غاية اليقين في التعظيم. فوجب أن ينشأ عنه العدد المعظَّم المعبَّر عنه بالستور. فما دام الشاهد معظماً معتقداً الصورة لا يزال ينشأ عن هذا التعظيم في كل آن حجاب. فعند إرادة اختراق هذه الحجب يستند التعظيم إلى وقفة يقين. والوقفة تؤدي إلى الطلب، وهذا الطلب إرادة الرفع لا غير. فكأنه قال: متى لم يستند عند يقين ينشأ عنه وقفة، وإلا لم ترني.

وقد قدَّمنا شرح النفي لأجل افتتاحه بالحجب أولاً، لأنه متى لم ترفع الحجب لم يُدرَكِ المحجوب.

قوله سابقاً : « إن رفعتَها لم ترني » ، دليل على أن ضرب الحجب يلزم منه صحة رفعها وعدمها . فقوله : « إن رفعتها لم ترني » ، معناه أنَّ الحقيقة بريئة عن الثنوية . فإذا اتصف الشاهد بها تيقَّن أن لا ثاني له . فإن رفع الحجب لم يجد ثانياً . وموجب ضربها على وجهه اتصافه بها ، لثبوت اسم العزَّة له . وكلما صدر عنه التعظيم لنفسه نشأ عنه حجاب . وهذا التعظيم كائن في حال التقييد ، لا في حال الإطلاق . فبالضرورة متى كان مقيَّداً عظم صورة لمناسبة التقييد . ومتى كان في الإطلاق فلا يصدر عنه تعظيم إذ لا يجد له ثانياً يخصِّص نفسه عنه . والتقييد محلُّ الثنوية ، فلهذا وجب فيه خصوص الصورة المحتجبة .

ووجه الجمع بين النفي والإثبات هو أن اللّه لا ينحصر في التقييد أكثر من آن ، فمتى رُفع الحجاب في هذا الآن لا يُدرَك وراءه شيء ، لأنه أخذ في الإطلاق في مقدار رفع الحجاب . فإذا فُرض أنَّ العارف قال للزوال « كنْ » فكان ، فاستغرق الكون آن التقييد ، وصدق على المحتجب الإطلاق ، فمتى رُفع لم يدرك وراءه شيء .

وقوله : « إن لم ترفعها لم ترني » ، ظاهر لأنه حيث وُجِدَتِ الحجب لا يُدرَك ما وراءها .

قولُهُ : **ثم قال لي : إن رفعتَها رأيتني ، وإن لم ترفعْها رأيتني .**

أقول : معنى قوله : « إن رفعتِها رأيتَني » ، ظاهر ، وذلك أنه متى رفع الحجاب رأى المُحتَجب وراءه . لكن ليس كلُّ حجابٍ يرتفع . فما دام يقين الشاهد بأن المشهود مُسمَّى بالعزَّة لا يُرفع الحجاب ، ولا يبطل هذا الاسم . ومتى علم الشاهد أنَّ هذا الاسم يزول بفناء عينه اضطراراً عند زوال الاسم رفع الحجاب . فليس هذا الخطاب للكافةِ من المخلوقين ، وإنما هو لآحادٍ متفردة مخصوصةٍ بمعرفةِ اللّه .

وهذا الشاهد واحدٌ من الجملة ، ولهذا قال له : « وإن لم ترفعها رأيتني » . فلو أن هذا المخاطب واحد من العامة لما كان أُوقفَ على هذا المشهد ، ولا خوطب بهذا الخطاب ، فصحَّ أنه لآحادٍ متفردة . « ويؤتي اللّهُ الحكمةَ مَنْ يشاءُ » [١] .

---

١ . نص الآية في سورة البقرة / ٢٦٩ : ﴿ يُؤتي الحكمة من يشاء ﴾ .

قوله : « وإن لم ترفعْها رأيتني » ، معناه أنَّ العارف بعد فنائه يلتحقُ باللطف الذي لا جسمانيةَ له ، فلا تمنعُهُ جثته عن النفوذ في الحجب المضروبة ، ولا يُحدُّ نظرُهُ الباصر بحصر يمنع نفوذَهُ عن الرائي [١] . لكنه يخترق الأجزاء المحصورة ، مجموعها في آن واحد . ولا حجاب له من أجل هذا اللطف الذي قد اشتمل عليه . فالحجاب والمحجوب والمخاطب ، أعني الشاهد ، عند نفسه واحد مدرك بإدراك واحد أيضاً . فلا مانع لنظره من أجل أن لا حجاب في أحديته ، لأنه لا متجزئ هناك ولا جثة ثانية تمنع إدراكه . لأنه في حال فنائه بريء عن الثنوية ، فلا حجاب له على الإطلاق .

وإنما خوطب بهذه الحجب من وجهين :

أحدهما : أنه اتصف بالعزَّة في حال فنائه في الهوية ، فضُربت هذه الستور على وجهه لتسميته بالمحتجب .

والثاني : أنه في حال الكمال حاز صفتَي التقييد والإطلاق . ففي حال الإطلاق لا حجاب ولا محجوب ولا خطاب . وفي حال التقييد هو مسمًّى بالكثرة والاسم ، فقال موجود بوجود التجزؤ .

فلا يبعد أن العارف يُخاطَب بمثل هذا الخطاب في حال ظهور الاسم عليه عند وجود الكثرة . فكأنه ورد إليه هذا الخطاب في حال التقييد ، آنَ ظهور الاسم عليه ، ولهذا بدأ بقوله : « إنْ رفعتَها رأيتني » ، فصحَّ أنه في حال التقييد لأنه آناً فيه وآناً في الإطلاق . ولما أخذ في الإطلاق قيل له : « وإن لم ترفعْها رأيتَني » ، وذلك له قبل الدخول في الإطلاق حتى يصدق الحجاب .

قوله : **ثم قال لي : إيَّاكَ والاحتراق .**

أقول : معنى قوله : « إيَّاكَ والاحتراق » ، تنزيل على الحديث النبوي ، وهو قوله ﷺ : « إنَّ للّه تعالى سبعين حجاباً من نورٍ لو كُشفَتْ عن وجهه . . . » الحديث بتمامه . فلما بدأ بقوله أوّلاً : « إن رفعتَها رأيتني » ، حذَّره في هذا القول من الاحتراق ، لأنه عند رفع هذه الحجب لا يستطيع المقيّد مقابلة الجلالة المحجوبة . فتحذيره من الاحتراق عند المقابلة هو تمكين القوة . وهذا التمكين من الاقتسام ، لأنه في حال

---

١ . في (س ، ق ٣٤أ) : « الراي » ، ورسمت في الأصل : الرابي » ، ويصلح أن تكون معبرة عن « رائي » الله ، قارن مع الصفحة ٩٣ حاشية ١ . وص ١٠٧ .

ضرب الحجب يعود كلا المتخاطبَيْنِ محجوبَيْنِ، هذا الشاهد عن المشهود، والمشهود عن الشاهد. وكلاهما مقتسمان بالحجب. وهذا الاقتسام عين التمكين، لكن[١] المحجوب حقيقة يفضل على المُحتجَب عنه بخصوص الاسم.

فعند ضرب هذه الحجب نبَّهَ المحجوب الشاهد على الاحتراق عند رفع هذه الحجب، لئلا يخصِّص نفسه عليه لعلمه أنه فانٍ في هويَّته، والحقيقة له. لكن الكمال أوجب له الظهور في التقييد. فعند وجود هذا التقييد وجدت الحجب للمقيّدين. فلمّا آن رفعُها أراد اللّه تنبيه هذا الشاهد على أنه يمكن له الاحتراق عند المقابلة التي موجبها الاقتسام.

قوله: **ثم قال لي: أنتَ بصري فكنْ في أمانٍ [٥٩ب]، وأنتَ وجهي فاستترْ.**

أقول: معنى قوله: «أنتَ بصري»، هو إشارة إلى أن المطلق الذي هو اللّه يبصر المقيَّدين بصورة مختصرة من مجموعهم. فإنهم في حال تقييدهم ينظرون بصورة مُقيدة، وهي المختصرة المخلوقة على الصورة. فإنه لو نظر اللّه بإطلاقه لأفنى الوجود المقيَّد، وثبت الإطلاق له. لكنه ينظر المقيدين بالتقييد الصوري الذي ينزل فيه إلى سماء الدنيا. فهذا النزول يكون في صورةِ الكامل المخلوق على الصورة.

فقوله: «أنتَ بصري»، أي بصورتك المقيّدة أُبصر المقيَّدين، فلا أقابل التقييد بالإطلاق، لأنه لا بقاء له عند هذا التجلّي الأحدي. فكأنَّ اللّه يبصر المقيَّدين بواسطة هذا المقيَّد العاري عن الاختيار. ويؤيِّد ذلك الحديث الصحيح، وهو قوله ﷺ: «لا يزال العبد يتقَّربُ إليَّ بالنوافل حتى أحبَّه، فإذا أحببتُه كنتُ سمعَهُ وبصرَهُ...»، إلى آخر الحديث.

وهذا التجلِّي هو من المقام الموسوي الذي قال تعالى فيه: ﴿ ولتُصنَعَ على عيني... ﴾ [طه / ٣٩]. ومن المقام المحمَّدي استمداده في قوله تعالى: ﴿ فإنَّكَ بأعيننا ﴾ [الطور / ٤٨]. فمتى أبصر العبد كان اللّه الباصر، ومتى كان هو الباصر كان العبد بصرَهُ. وإذا أحبَّهُ يعود العبد نظر اللّه في نزع الاختيار عنه.

والخالص من هذا كله أنَّ اللّه في حال تقييد الوجود ينظر إليهم بعين مقيَّدة، لئلا يفنى هذا التقييد. وهذه العين هي المخلوقة على الصورة. وهو الواحد في زمانه.

---

١. في (س): «لكون».

قوله : « وأنت وجهي فاستترْ » ، تأييدُ ما ذكرناه من الاقتسام ، إذ المحتجِب على الإطلاق هو اللّه ، فلا يصدق الحجاب من دونه إلاّ على فانٍ في هويّته . وهذا الفاني هو المقتسم كما ذكرنا . لأنه متى فني والتحق بالهوية وصدق عليها الحجاب ، كان هذا الملتحق بها محجوباً بحجابها ، فوجب أن العارف الفاني يكون مقتسماً بنصف اسم العزَّة التي تنشأ عنها الحجب . فالظاهر من الوجود هو اللّه بصفات التقييد وهو مستودع في قلب هذا العارف الفاني . فمتى شوهد هذا العارف كأن قد شوهد وجه اللّه تعالى ، لأن جثَّة هذا العارف مختصرة من المجموع . وهي الصورة التي ينزل فيها إلى سماء الدنيا كما قلناه . فمظهر صورته هو مظهر وجه اللّه بصفات التقييد .

وقوله : « فاستتر » ، دليل تمكين الاسم الذي صدق على هذا الواحد المقيّد . فمتى صدق عليه الفناء صحَّ له الاستتار . فإن شوهد هذا العارف مقيداً كان هذا لكماله . وكان قد أحاط بدرجة الإطلاق وصفات التقييد . فشهوده في صورة مقيَّدة من هذه الصفات الظاهرة عليه .

قوله : ثم **قال لي : ارفعِ الستورَ كلَّها عنّي واكشفني ، فقد أبحتُ لكَ ذلك . واجعلني في خزائنِ الغيوبِ حتى لا يُرى غيري ، وادعُ الناسَ إلى رؤيتي .**

أقول : معنى قوله : « ارفع الستور كلها عنّي » هو تمكين اسم العزَّة للشاهد كما ذكرنا . ومثال هذا قوله : و﴿ اتَّبِعْ ما أُوحيَ إليكَ ﴾ [الأنعام / ١٠٦] ، بقوله : « قد أبحتُ لك » . ورفع الستور عنه هو تنبيه المستعدين كقوله [ﷺ] : « فإن لم تكن تراهُ فاعلمْ أنه يراك » . ووجه المناسبة بين الحديث وهذا المراد هو أن ينبِّه العارف للمستعدّ الطالب على أحدية الوجود المدرك . فقول العارف للطالب : إن الوجود واحد مدرك لك ، مثل قوله : « كأنك تراه » .

وقوله : « قد أبحتُ لك » ، معناه أنه بعد كماله يلتزم اضطراراً بعدم الخصوص ، فلا يسوغ له أن يخفي ما بدا له من حقيقة اللّه . فإذا أبدى ما ظهر له كان هذا عن إذنٍ إلهيٍّ موجبه الاتصاف .

وقوله : « واكشفني » ، معناه أظهرْ حقيقة أحديَّتي الظاهرة بالتقييد . فمتى استند هذا التقييد إلى الإطلاق ، ووُصف بالأحدية ، كان هذا الوصف كشفاً لحقيقة

اللّه، وهذا هو سرُّ التوحيد، لا يبديه إلا العارف الناطق بالأحديّة. فهذا الإبداء عين الكشف لهذه الحقيقة الخافية. وهذا لا يكون إلا بعد التمكين في الإباحة والقدرة والاتصاف.

قوله: «واجعلني في خزائن الغيوب»، معناه أن كلّ طالب مستعد، في قوة قلبه سعته للّه تعالى. كما قال، ﷺ، حاكياً عن ربّه: «إنه يسعُهُ قلب العبد المؤمن». فمتى أبدى العارف إلى مستعدٍّ شيئاً من الحقيقة يكون قد أودعه في خزانةِ غيبٍ. فمتى ثبت هذا المُخْتَزَنُ في قلب هذا المستعدّ يتّصل هذا الثبوت إلى نظر عياني إلى حيث يعود لا يرى غَيْراً.

فقوله: «حتى لا يرى غيري»، معناه إذا أبدأت [أبديت] [كذا] سرَّ حقيقتي إلى قلبٍ مستعد فأتبعه بالتمكين الذي هو الثبوت. فإذا ثبت هذا الاتباع فلا يرى غيري.

قوله: «وادعُ الناس إلى رؤيتي»؛ ولا يظن أنها دعوة أمر كدعوة الرسل، وإنَّما هي دعوة نظر. لأنه إذا قلنا إن العارف فانٍ، والحقيقة للّه، كان رائي اللّه رائيه، مثل قوله سابقاً: «من وجدك وجدني ومن فقدك فقدني». وشرحناه بما يليق به، ونبَّهنا فيه على أنه متى شوهد العارف كان شهوده رائي اللّه. ولا يكتفي في شهوده بالقول بالفناء، وإنما يحمل شهودهُ على النطق بالإنيّة والاتصاف بأوصاف الهوية، ووضع الأشياء في محلِّها، وفتح المغالق المشتبهة[1]. فهذه كلُّها تصطحب فناء هذا العارف، وهذا استمداد من اللّه، بل ظهوره المرئي هو ظهور اللّه بعينه في صورة كالتحول.

قوله: «ادع الناس إلى رؤيتي»، يريد به رؤية هذا التحوُّل في هذه الصورة التي قد صدق عليها الفناء، ونطقت بالتوحيد عن لسان الحقيقة. فإذا دعا العارف إلى رؤيته، ليس[ـت] دعوته [٦٠ أ] دعوة تبعية من الناس، وإنما هي دعوة راءٍ لفنائه عند تصديق اسم التحوُّل عليه.

ويلتزم العارف بهذه الدعوة من أجل عدم الخصوص، وهو بعينه الأمر المذكور، لا أمر رُسُليَّة[2].

---

١. وردت في (س، ق ٣٥أ): «المستبهمة».

٢. بمعنى «الرسولية»، قارن مع «دعوة الرسل» أعلاه.

قوله : وستجدُ خلفَ كلِّ ستارةٍ ما وجدَ الحبيبُ، فتأمَّلْ واقرأْ : ﴿سبحان...﴾ ، فإذا وصلت : ﴿... السميع البصير﴾ [١]، فافهمْ مرادي وأخبرِ العبادَ بما رأيتَهُ تشوِّقْهمْ إليَّ وترغِّبْهم فيَّ، وتكون رحمةً لهم.

أقول : إنَّ الحبيب ههنا هو رسول اللّه، ﷺ، لأن مظهره رحمانيٌّ. والرحمن يقتسم الوجود، بدليل الآية، هذا مظهره. وأما صورته، ﷺ، فناشئة من الرحمة بعموم المثلية. فلما كان مظهره تكرارَ اسمِ الرحمة عند ختم الزمان الذي هو آنُ الاستدارة المفضية إلى الكمال؛ وحقيقة الوجود كاملة. وكمالها كان قبل مظهر هذا الحبيب خافياً، فعند ظهوره ظهر هذا الكمال، فوجب أن يكون هو مُظْهِره. وإذا كان سبب ظهور كماله، كان حبيباً له. ومن أجل هذا الاسم استحقَّ الخلافة في عموم الحكم دون غيره من إخوانه المرسلين، وإظهار هذه الحجب.

فالأولياء مستمدون من علم هذا الحبيب، جارين على نمط ما جاء به، لكنه اطَّلع على مجموع العلم على سبيل الاختصار. فقال عليه السلام : «أوتيتُ جوامعَ الكلمِ، واختُصرَ لي الكلامُ اختصاراً». فالمطَّلعون من الأولياء على حقيقة هذا العلم المختصر يَطَّلعون عليه مفصَّلاً شيئاً فشيئاً، لأنهم يستعلُون على بني الجنس، بالتدريج على منهاج ما يستمدُّون من الأنبياء. فالرسولُ يأخذ العلوم دفعةً، لأن جِبلَّته مفطورة عليه لا تقتضي المهلة، إذِ المهلةُ للتعمُّل، وهذا لا يتعمَّلُ للإرسال. والأولياء قد يتعمَّلون لاكتساب هذا العلم، فيستمدون من الرسل شيئاً فشيئاً. فلهذا يطلعون على التفصيل الذي نزل على الرسل بالإجمال.

وهذا معنى قول الإمام العارف الكامل أبي يزيد، رضي اللّه عنه: «خضتُ بحراً وقفَ الأنبياءُ على ساحلِه». أي فصَّلْتُ ما أجملَهُ الأنبياء. وموجب هذا التفصيل حصوله للعارف المستمد شيئاً بعد شيء.

وقوله : «ستجدُ خلفَ كلِّ ستارةٍ»، هذا دليل على التفصيل أيضاً. فإنَّا لا نجد في الحقيقة ما يخالف ما جاءت به الرسل. ولو وجدنا مخالفاً لما أظهرناهُ لقلوبنا الطاهرة. إذ لا نمشي إلا على منهاج الرسل، عليهم السلام. فهذا التفصيل الحاصل

---

١ . وهي الآية الأولى من سورة الإسراء، ونصُّها ﴿سبحانَ الذي أسرى بعبده ليلاً من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي باركنا حوله لنريه من آياتنا إنه هو السميع البصير﴾ .

لهذا العارف عند رفع الستور هو جَرْيٌ على طريقة الرسول، ولهذا قيل له: «فستجد ما وجدَ الحبيبُ».

وقد قال في هذا النمط الإمام شيخ الطائفة أبو القاسم **الجنيد**، رحمه اللّه: «إنَّ علمَنا هذا مقيَّدٌ بالكتابِ والسُّنَّة». فمتى قلنا إنَّهُ منَ العلم الذي قال فيه ﷺ: «إنَّهُ كهيئة المكنون» يجب على السامع التصديق، إذْ لا يخالف ما أكمنه الرسول، ﷺ.

قوله: «فتأمَّلْ واقرأْ ﴿ سبحان... ﴾»، معناه أنه إذا وصلتَ إلى هذا التفصيل تحقَّق ما جاء به الرسول، وسبِّحْ باسم الذي منحَكَ هذا المقام الذي لم يطأْهُ سوى الأنبياء في حال الإسراء. فالأنبياء تحقَّقوا بهذا المقام خصوصاً، والأولياء عموماً، على سبيل الاستمداد الذي عبَّرنا عنه بالتفصيل. فإذا تحقَّقَ الوليُّ حقيقة ما جاءتْ به الرسل وجب التسبيحُ تعجُّباً بهذه المنحة التي لا يطؤها سوى أهلها.

ويجري في هذا التسبيح إلى حيث كمال الآية، وهو قوله تعالى: ﴿ ...السميعُ البصير ﴾. فإذا بلغ هذا الكمال في التلاوة حصل له العلمُ بتحقيق مراد اللّه من الرسل والأنبياء والأولياء. فكلٌّ له مقام معلوم بمراد اللّه ووهبه. فمقام الأنبياء المرسلين يباين مقام النبيين غير المرسلين. ومقام النبيين يباين مقام الأولياء. والكلُّ مشتركون في عموم العلم. والمميِّز بينهم خصوص ظهور يستعلي به المرسل على غيره.

قوله: «وأخبر العباد بما رأيتَهُ». لا تظنَّ أنَّ هذا وارد إنذار ولا تنزيل أمر، وإنما هو وارد «وراثةٍ» مرادةٍ للظهور. لأنَّ الوليَّ يتكفَّلُ بإلهام الناس بعلم الحقِّ، كالتسليك والتربية والردع عن الضلال وما أشبهَهُ. وكل هذا جَرْيٌ على نمط التشريع، ويظن أن العارف يستشرف نفسه إلى ما ليس هو مقامه وليس كذلك. وإنما يُظْهر خفي ما اسْتَبْهَمَ على الناس مما وضعتْهُ الرسل، فيطَّلع عليها العارف اطلاعاً، ويلحقه بما ثبت في أذهان العوامِّ من التشريع. وهذا الملحق معنى قوله: «أخبر العباد بما رأيتَ»، كأنَّهُ قال: إذا تحقَّقْتَ ما خفيَ عياناً أو كشفاً أو وارداً أو إلقاءً، فأخبرِ الناس به على سبيل عدم الخصوص.

فإنْ ظنَّ أحدٌ أنَّ العارف خالف منهاج الرسالة فإنَّ له فيما قالتِ الرسل مخرجاً، من قوله ﷺ: «تذهبُ النبوَّات ولا يبقى إلا المبشرات. قيل: يا رسول اللّه، وما

هي ؟ قال : الرؤيا الصالحة يراها الرجل أو تُرى له» . وقوله عليه السلام أيضاً : « الرؤيا الصادقة – أو قال : الصالحة – جزء من ستٍّ وأربعين جزءاً من النبوَّة» . فقد أبقى للأولياء سعةَ ظهور بحكم ما . فقد يوجد عارفٌ يعمل بهذا الإبقاء ، وهذا العمل من سعة تمكين المعرفة .

قوله : « تشوِّقْهم إليَّ وترغِّبْهم فيَّ» ، هذا ظاهر وذلك أنه متى وُجِدَ ناطقٌ بالله أو بحقيقته أو بصرف التوحيد ، فنطقُهُ بالله . وحقيقته توجب التشوق ، ونطقه بصرف التوحيد يفضي إلى الترغيب . فكأنه قال له : إذا وصلتَ إلى تحقيق هذا المقام الذي هو مقام الحبيب انطقْ بالله ليتشوَّق العباد ، وثنِّ بالتوحيد العام ليرغب الناس في معرفتي المفضية إلى الكمال .

قوله : « وتكونُ رحمةً لهم» ، أي أنه متى وقع الترغيب في المعرفة المفضية إلى الكمال ، كان موجب هذا الكمال الرحمة التي لا يشوبها نقمة البتَّة . فإذا حصلت لأحد من المتشوِّقين هذه الرحمةُ لوجوب الترغيب ، يصطحب هذه الرحمةَ الكمالُ المحتوي على صفتي الرحمة والنقمة . فالعارف قد اتصف بكلا الاسمين ، والظاهر عليه منهما هو اسم الرحمة . فهذا معنى قوله : « وتكون رحمة لهم» .

قوله : **ثم قال لي : ارفع الستورَ واحداً فواحداً ، فرفعتُ الأوَّلَ فرأيتُ العدمَ .**

أقول : معنى قوله : « ارفع الستور» شيئاً فشيئاً ، يعني « واحداً فواحداً» ، يريد به التفصيل الذي ذكرناه على قدر الاستمداد من الرسل .

وقوله : « فرفعتُ الأول» ، معناه اتبعتُ الأمر بالدخول تحت حوطة اسم الربوبية .

وقوله : « فرأيتُ العدم» ، معناه أن العارف قبل المعرفة يعتقد أنَّ وراء المعهود من التبعية والأفعال شيئاً ، فعند المعرفة يتيقَّنُ أنه لا شيء وراء الحقيقة المدركة . لكنه يزداد في حال المعرفة تمكين النظر العياني ، وحال الاتصاف بالفناء . ولهذا قال ، رحمه الله : «رأيتُ العدمَ» ، دليل على اتصاف العارف بالفناء في الهوية . وهذه كلها زيادات على ما كان عليه حالَ الجهل . فالمعرفة تجمع بين حقيقتي ما كان عليه وما اطلع عليه آنفاً .

وقوله : « فرأيت العدم »، أي أن الظاهر على العارف صفات التوحيد المفضية إلى عدم الأشياء المتعددة، فلا يرى إلا عدمها في حالَيْ الكشف واليقظة. ففي اليقظة يدرك العدم المقيَّد. وفي حال الكشف يدرك العدم المطلق. فالعدم المقيّد هو الفناء مع الثبوت. والعدم المطلق هو فناء الفناء، وهو بقاء الأحديَّة. فكأنه أخذ من عدم التقييد إلى عدم الإطلاق فرأى الفناء الحقيقي عند مبادي التفصيل الذي جرى فيه على النمط المذكور عند رفع أول الحجب.

قوله : **ثم الثاني الوجود.**

أقول : معناه إشارة إلى البقاء بعد الكمال الحقيقي، وهو عدم [٦٠ ب] العدم، المعبَّر عنه بفناء الفناء. فإنه من الوجود إلى العدم الذي هو الفناء. ومن الفناء إلى فنائه الذي هو البقاء. وهو الذي عبر عنه بالوجود. فكأنه رفع أولَ حجابٍ من هذا التفصيل، فرأى فناء الوجود فعبر عنه بالعدم. وبالحقيقة هو عدم التقييد، وهو العدم النسبي. إذ العدم المطلق محال، إذ هو ضد الوجود.

ورفع الثاني، وهي نقلة من شهود إلى شهود في خلع واحد، فرأى الوجود الحقيقي الذي هو الثبوت، وفيه يجمع العارف بين النقيضين من أجل أنه يرى الكثير واحداً، بما تقدم من شهود العدم الأول، والواحد كثيراً، بما طرأ على هذا الواحد من التقييد في حال الاتصاف بالكمال. فحقيقتا العدم والوجود [أمر] لا يكون إلا في شهودين. وقد يحتوي على هذين الشهودَيْنِ شهود واحد، كما ذكرناه. وقد ترد متعددة، واحدة فواحدة، كل منها في خلع.

قوله : **ثم الثالث الوجود.**

أقول : يريد برؤية الوجود الثاني ههنا هو بقاء البقاء. لأنَّ الوجود الأول هو البقاء. إذ البقاء لا يكون إلا للوجود. فعند رفع الثاني رأى البقاء الذي هو الوجود بعد العدم، ولم يعدم العدم في هذا البقاء. فعند رفع الثالث عُدم العدم وبقي موضع العدم البقاء، لأنه متى عُدم العدم صار بقاء. وهذا البقاء نسميه بقاء البقاء، لأن في هذا الشهود – أعني الرفع الثاني – يشهد العدم والوجود معاً. فيشهد الأحديَّة ولها العدم، ويشهد الأعيان الكثيرة ولها الوجود، فهذا كما نرى شهود العدم والوجود

معاً، إذ لم يكن العدم قد فني. ففي الرفع الثالث يفنى العدم الذي شوهد مع الكثرة، وعبَّر عنه بالأحديَّة. فنسمي فناء هذا العدم بقاء البقاء. فهذا معنى قوله ههنا : فرأيتُ الوجود أيضاً، وهذا وجود الوجود حقيقة. فكأنه قال : وجدت حقيقة الوجود العارية عن العدم.

قوله : **ثم الرابع العهود.**

أقول : مراده بالعهود ههنا أنَّ الكامل بعد كماله يلحق بدرجة الاتصاف عياناً لا إدراكاً، لأنه في حال شهود ثبوت الأعيان حصل له الإدراك للأحدية. وهذا اتصاف إدراك لا اتصاف عيان، وهذا هو الغاية القصوى. ويزداد على هذا الشهود، ولا تكون هذه الزيادة إلا عارضةً مختصة بالكامل بعد كماله، وهي قوله : «رأيت العهود».

وصورة ذلك أنه يجمع للعارف الكامل مجموع الوجود في أربع حضرات وهي المسماة بالأسماء الأربعة. قال اللّه تعالى : ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾ [الحديد / ٣]، فهذه تحضر للعارف كما قلناه، فيشهدها متبرئاً عن مجموعها وعن واحد منها، فيشهد نفسه مجرَّداً عن الأسماء والصفات. فعند حضوره هذه الحضرات يدرك كلاًّ منها بحسب ما يليق به.

فالأولية قبل الوجود الظاهر، ويدرك فيها أخذ العهود، ويدرك قوله تعالى : ﴿ألستُ بربكم ؟﴾ [الأعراف / ١٧٢]، وقول السامعين : ﴿بلى...﴾ [الأعراف / ١٧٢]. ومن ههنا قال الإمام العارف **سهل**، رضي اللّه عنه، حيث سئل عن الولي، فقال : «من سمع بأذنيه قول : ﴿ألستُ بربكم ؟﴾. فقيل له : «وأنتَ سمعت ذلك ؟» فقال : «نعم، وأعرف من كان عن يميني، وأعرف من كان عن شمالي». فيشهد فيها أخذ العهود. فهذا معنى قوله : رأيت العهود في الرفع الرابع.

وهذا منزل من أشرف الموارد النازلة ينبغي للواقف عليه أن يركب منهاج التعظيم لهذا العارف، رضوان اللّه عليه. وذلك لأنه تكفَّل بإظهار هذه المرتبة في ثوب من الخفاء.

فلما عرفنا أنه اتصف بهذه الحضرات وجب أننا نظهر هذا الاتصاف لنشر فضيلته لا غير. فقد عرف في هدا التنزُّل أنه حضرت له هذه الحضرات واتصف بها كلاًّ منها في محلِّه اللائق بوصفه. فحضرة الظاهر مقابله العدم، وحضرة الباطن مقابله الوجود الذي هو ضد العدم، وحضرة الآخر الذي هو الوجود وحضرة الأولية التي هي العهود. فهذه هي الحضرات الأربعة التي يحتوي عليها مجموع الوجود قد فصَّلها هذا الرجل عن اتصاف بلا تقصير تقليدي، وإنما بدأ فيها بالعدم.

لأن القصد في المعرفة فناء الظاهر الذي هو المقيد. إذ الحقيقة بريئة عن التقييد، فمتى وصل «المراد للمعرفة» إلى هذا الفناء – أعني عدم التقييد– يستشرف إلى كمال المعرفة. ودخوله في التحقيق يكون وجود حضرة أخرى وهي التي سمّاها بالوجود. وعند الاتصاف بهذا التحقيق يكون وجود حضرة أخرى وهي الوجود الثاني الذي عبرنا عنه ببقاء البقاء، لأنها تحصل بعد عدم العدم. وعند ثبوت الاتصاف، وهي العوارض التي تعرض للعارف، يكون وجود حضرة أخرى، وهي التي عبَّر عنها بالعهود.

قوله : **ثم الخامس الرجوع.**

أقول : يريد بالرجوعِ الرجوعَ إلى نمط الكمال، تارة في التقييد، وطوراً في الإطلاق. فلما اتصف بهذه الحضرات الأربعة عياناً عاد آخذاً في طريق الظهور والخفاء. فالظهور للتقييد والخفاء للإطلاق وهو اسم للأحديَّة.

فالرجوع من حال الاتصاف ليس كالرجوع من حال الكمال. والفرق بينهما أن رجوعه من الكمال كان اتصافاً بالأحديَّة، لا على سبيل حضرات أربعة، فلما اتصف بهذه الحضرات عاد رجوعه رجوع متصف بالأربعة في عين الأحدية. وهذا رجوع تحقيق الحقيقة بعد الاتصاف. فلما بقي الشاهد ههنا ولا شيء وهو منطلق أراد الظهور بالتقييد من أجل حيازة الكمال. فأول ما اطَّلع على الرجوع، وهو الرفع الخامس، إذ الرجوع إلى الوجود لا إلى العدم. وهذا الرجوع على سبيل التقييد، إذ هو بعد آن الاطلاق.

قوله : **ثم السادس البحور.**

أقول : البحر ههنا مَدَدُ الحياة المتنوّعة. فكل نوع منفرد من هذه الحياة قد سمّاه بحراً تُستمدُّ منه الحياة. وكما أن البحور ماءٌ واحد كذلك الحياة نوع واحد، لكن بتقدير تنوُّعها جعل لها بحور[اً] متعددة. وكما أنه سبق بالرجوع إلى النشأة الظاهرة التي تستمدّ الحياة من الماء. ورأى أن هذا الاستمداد مختلف جعل سبل الاستمداد أيضاً مختلفة. وورود هذا التنوُّع متعدد يحتوي على أشياء كثيرة، كالوارد في الآية، وهي قوله : ﴿ وجعلنا من الماءِ كلَّ شيءٍ حيٍّ ﴾ [الأنبياء / ٣٠]. فحيث تضمنت أشياء كثيرة بما يقتضيه لفظ كل، ذكر رحمه اللّه بحوراً متعددة، لأنه اطلع على أصول الأشياء في محالِّها ما يقتضيه الإجمال مجملاً، وما يقتضيه التفصيل مفصّلاً. فكلٌّ بحر من هذه البحور مدد نوع من هذه الأنواع التي كان الرجوع إلى إدراكها المقيد الذي يقتضي التفصيل.

قوله : **ثم السابع الظلمات.**

أقول : معنى الظلمات ههنا [٦١ أ] هو الإطلاق، إذِ الظلمة صفته. فلما كان الكمال يقتضي أنه تارةً يتقيَّد، ذكر أولاً تفصيل الحياة المتنوعة واستمدادها من أصول منبعها، واتصف بهذا التنوُّع الذي يقتضي التقييد. وطوراً يقتضي الإطلاق ولا يكون ذلك إلا بإدراك الظلمة، لأن الأحديَّة لا نور فيها يشبه هذا النور المميّز، إذ هي بريئة عن التمييز، ولهذا لا يكمل أحد إلا أن يتّصف أوّلاً بصفات هذه الأحديّة التي يطلق عليها اسم الظلمة.

وهذا الاتصاف هو المحو المعبر عنه بالفناء. لكن العارف لا يفتقر وقت إطلاقه إلى قطع مراتبَ متعددة، لكنه عند إرادة الإطلاق يدرك هذه الظلمة فقط، إذ ليس من التقييد إلى الإطلاق زمان، لكنه آن واحد. فلو افتقر إلى قطع مراتب كان أيضاً مفتقراً إلى آناتٍ متعددة، ومن شرط كماله أنَّهُ يتقيَّد في آنٍ، وينطلق في آن آخر. فهذه الظلمة صفة الإطلاق بعد التقييد المعبر عنه بالبحور المتعددة.

قوله : **ثم الثامن الخضوع.**

أقول : معنى الخضوع ههنا القيام بحقوق الواجبات، لأنه من شرط الواصل إلى هذه المرتبة التي يتصف فيها بالإطلاق والتقييد، إعطاء المظاهر حقها. غير أن

العدل من محلِّ قوله تعالى : ﴿ أعطى كلَّ شيء خلقه ثم هدى ﴾ [طه / ٥٠] . فإذا اتصف العارف بأوصاف الهوية التي من أسمائها المعطي ، يلتزم اضطراراً بأداء هذه الحقوق المعطية الفياضة ، فيعطي الربوبية أيضاً حقها والعبودية حقها .

فالخضوع مقتضى العبودية . فأول ما يلتزم من التقييد أداء حق الربوبية لأنَّ الالتزام بها عند أول وجوده ، وقبل تصرف عقله في أداء ما يريد ، وترك ما ينبغي بمقتضى العقل ، فكأنه عند أخذه من الإطلاق واتصافه بالتقييد اضطر أولاً إلى أداء حقّ الربوبية عند أول وجوده في هذا التقييد وهو الخضوع المذكور .

قوله : **ثم التاسع التعليم .**

أقول : معنى التعليم ههنا عند أول وجوده في التقييد هو معنى تعليم آدم الأسماء بعينه ، لأنه وُجد في التقييد . وبعد وجوده فيه عند كمال نشأته بالدراية تعلم الأسماء . فهذه مراتب متعددة في التقييد ، لكنها صفات عدمية لا حقيقة لأعيانها ، ولا يدركها أحد في مثله . لكن الجزء المقيّد – وهو الشخص – يدرك هذا في نفسه بغير زيادة في جثمانه ، إذ الحقيقة للجثمان ، لكنه يتزيَّد بزيادة السعة في الإدراك والبصر . وقبل هذه الزيادة كان إدراك وبصر ، لكنه غير محصور . فهذه الزيادة تعطيه الحصر وشدة الإدراك ، فقوة الحصر أوجبت اسم التعليم ، إذ كلُّ حصرٍ ينفرد بذاته ينطلق عليه اسم علم من العلوم .

قوله : **ثم العاشر الاشتقاق .**

أقول : معنى الاشتقاق ههنا هو التمييز للأشياء المحصورة المتعدِّدة . وكلُّ اسم ينفرد بذاته يشتق من الصفة اللائقة به التي نشأ عنها . مثل قول الإمام **محمد بن عبد الجبار النِّفَّري** [١] ، رحمه الله : « إن استخلفتُكَ شققتُ لك شقاً من الرحمانية » ، وكذلك قال : « من غضبي » . فالمشتق هو اسم الرحمن من الرحمة التي كانت قبله صفة ، فلما قيَّد المعلومات بالحصر المراد للتمييز أراد لها المباينة بالاشتقاق حتى يمكن التعليم بتمكين المعرفة . إذ الاشتقاق مُقتضى التمييز المتباين . فعند إرادة التقييد تتباين الأشياء حتى يتّصف الشاهد بها عن يقين تمييزها .

---

١ . في الأصل : النُفِري .

قوله : **ثم الحادي عشر الإباحة.**

أقول : معنى الإباحة سريان حكم الشاهد في الكثرة الموصوفة بالاشتقاق، فإذا تمكّن هذا الحكم صار الوصف إباحة بشرط وصف الإطلاق تارة والتقييد تارة. ويعود له هذا الوصف اختياراً، في حال التقييد، [و]ينفذ في الأشياء المقيدة عن هذا الاختيار الذي قد صار صفة إباحة.

وتصطحب هذه الإباحة المشيئة، وهذه المشيئة ينتج عنها النفوذ في الموجودات مع بقاء الاختيار. وينتج عنها العطاء والاستمداد أيضاً لهذه الأشياء المحصورة. والحكم هو صورة تقليب الأطوار إلى أينية المشيئة، وهو الظاهر على الموصوف. ولهذا قال الإباحة لأن الشاهد ههنا لا يرى إلا حاكماً بالاختيار.

قوله : **الثاني عشر المنع.**

أقول : معنى المنع : اتصافٌ بالإطلاق بعد التقييد لأنه متى حصل في الإطلاق مُنعَ عن التقييد، وهذا منع ضدّية لا منع شيء من مثله، والإطلاق ضد التقييد. فلا يقال إن المنع ههنا تقييد، وإنما هو منع إطلاق عن تقييد. فلما كان في هذا الآن السابق مقيدّاً أعطى فيه الإباحة، لأنّ الإباحة مقتضى الحاكم والمحكوم عليه. وهذه كلُّها من صفات التقييد. فلما عاد في الآن الآخر آخذاً في الإطلاق منع من التقييد، وهو من صفات عدم الإباحة، والإطلاق صفة المنع، إذ المطلق عار عن القدرة والاختيار، وتعود الأفعال له في حال الإطلاق طبعاً بغير إرادة، والشاهد الموصوف به لا يتعقَّل الأفعال إذ هي طبع بغير مشيئة.

قوله : **ثم الثالث عشر التعدّي.**

أقول : معنى التعدّي ههنا التجاوز، وهذا تنزيل حسن من محل الغاية التي هي مقتضى الفيض. وهذا المحلّ مختصّ بالذات، إذ لا يتجاوز الشاهد صفات الذات، إلا إذا اتصف برئ عن الصفات. فالتجاوز عن الصفات هو اتصاف الشاهد بالذات فقط، ولما مُنع عن التقييد بصفة الإطلاق التي هي مختصّة بالذات تجاوز هذه الصفة باسم المنع الموجب للتجاوز، وعاد ذاتاً عاريةً عن الصفات، ممتلئة فيّاضة

جاذبة دافعة منها وعليها وبها وإليها حال «كان ولا شيء» ؛ لكن الذات محال أن تقف على نمط واحد أكثر من آن. فالامتلاء والفيض والجذب والدفع يكون في الآن الذي هي فيه «ولا شيء»، وموجب هذا الاستعلاء بصفة التجاوز هو اللفظ بالمنع، لأنه لما مُنع عن التقييد بصفة الإطلاق، ولا بدَّ من الفيض إلى جهةٍ، لأنه لا وقفة، أخذ في الاستعلاء [٦١ ب] وتسمّى باسم الذات حال «كان ولا شيء».

قوله : **ثم الرابع عشر الغضب.**

أقول : الغضب موجبه المنع، وهو عبارة عن صدور صفة الانتقام لأنَّهُ لما مُنع عن التقييد انتقم من المقيِّدين بالعدم. لأنه متى جرى على نمط الإطلاق عدم التقييد، والجري موجب هذا العدم. وهذا انتقام من المتجزئين بعد حصول المنع. وهذا العدم صفة المدة المحكوم عليها بالخيال أنها كانت قبل وجود الخلق. وهي عدمية لا وجود فيها. وهي بالنسبة إلى اللّه إدراك لائق بذاته، فلا يطلق عليها الوجود بالنسبة إلى عقولنا. ولا يطلق عليها العدم لأنها حقيقة إدراك الذات.

وهذا الحكم ينفي قول القائلين بـ«قدم العالم» لأنه محل عدم بالنسبة إلى الوجود، وينفي العدم لأنه صفة إدراك الذات لنفسها ولا شيءٍ معها. فهذا زمان إدراك لا زمان حركة شمسية. ومثاله النائم الناظر في نومه زماناً تنطوي فيه مدة أيام وليال وشهور بل وسنين وهو في مقدار ساعةٍ أو أقل. فهذا آن عدمي انطوى فيه مدة طويلة بالنسبة إلى النائم، فهي عدم بالنسبة إلى هذه الساعة، أعني ساعة الحلم، ووجود بتيقن النائم أنه قد انطوى له زمان. فهذا وجود عدمي وعدم وجودي.

وقد يَسْتَبْهِمُ هذا الإظهار على السامعين المختلفين الواقفين عند الحدود الرسومية فنزيده إيضاحاً بمثال آخر فنقول : إنه إذا كان الشخص في محلٍّ مظلم يدرك نفسه موجوداً في آن واحد، ويتمثَّل في خياله قطع مسافة وإحاطة ورجوع وزمان طويل في قطع تلك المسافة المتخيلة. فهذا زمان في آن واحد عدمي بالنسبة إلى الحركة الشمسية، لأنَّ الآن ينافي الزمان. وقد وجد المدرك فيه مدَّة ومسافة وإحاطة ورجوعاً. فهذا وجود عدمي يتخيل هذا الوجود كالتخيل، لعدم العدم في الوجود، لكن العدم المطلق لا يتخيل إلا ضداً.

فقد ضلَّ من قال إننا لا نجمع بين الضدين، إذ كل من يتصوَّر العدم في الوجود فقد جمع بين الضدَّين. فهذا الآن الذي انطوت فيه المسافة المطابقة للزمان هو وجود عدم، لأن المتخيل يقطع بأنه لا زمان مرَّ عليه ويحكم أنه في خياله قطع مسافة تحتاج إلى الزمان. فالزمان الذي «كان اللّه فيه ولا شيء» مثل هذا الزمان المعدوم المحكوم فيه بقطع المسافة التي تفتقر إلى طول المدة. فهو «زمان إدراك» لائق بالهوية، لا زمان انقضاء لائق بالوجود.

فإن قال القائلون بالقدم: إن هذا الذي قررتموه هو مرادنا، إذ هو شيء موجود، وهو قديم. قلنا: هذا غلط، هذا الذي قررناه عدم، وهو صفة إدراك لائق بذات اللّه تعالى، لا يتخيل فيه وجود، إذ لا يحكم على هذا الوجود إلا في زمان منقضٍ خصوصاً إن قورن بالحركة الشمسية. وكل ما قررنا وجودي. والزمان الذي يتخيل فيه الوجود هو عدم، وهو مختص بهوية اللّه، إذ هويته تباين هذا الوجود المدرك، المتوقف على مقدار الحركة الدورية. فإن وجدت متخيلة تحكم على مدة تباين هذا الزمان فقد حصرت هذا الزمان الذي «كان فيه ولا شيء»، وإلا فلا يحكم على هذا الخيال بالقدم.

وكيفية نسبة هذا الكلام الذي ورد إلى شرح الغضب هو أن الغضب ههنا ينزع إلى عدم المنتقم منه، ولا مثالَ لهذا العدم إلا هذا الزمان الذي لا يتعقَّل ولا يتخيل، إذ جميع ما يتعقَّل ويتخيل مقرون بهذه الحركة الدورية، فعند اتصاف هذا الشاهد بصفات الذات بعد فنائه، أوجب لنا أن نذكر الزمان الذي كان اللّه فيه ولا شيء، وهو زمان الإطلاق لا زمان التقييد، وكل هذا موجبُهُ منع التقييد.

قوله: **ثم الخامس عشر السجن.**

أقول: معنى السجن هو المنع المتمكّن حيث ورد عقيب الغضب، وهذان واردان في حال التقييد، ولهذا تمكّن الثاني الذي هو السجن. وكأنه حرصَ على المقيدين لئلا يفضي بهم إلى الفناء. فليس نتيجة الغضب إلا الانتقام الصرف الذي يفضي إلى الهلاك. فورد هذا السجن مانعاً متمكناً خوفاً من صدور الانتقام.

قوله: **ثم السادس عشر الحروف.**

أقول : معنى الحروف ههنا تمييز العلم في حال الاستقلال بصرف التقييد لأنه لا بد له عن التمييز والظهور والفيض. فلما منع عن الفيض أفاض على ذاته نوراً خافياً ميَّز الأشياء المرادة للفيض في علمه. وهذا النور هو أشد لطفاً من هذا النور المميِّز في الظاهر. ولشدة لطفه يدرك كأنه خافٍ، لأنه لا جسم له يظهر إلى وجود الشاهد. وإنما هو لطف يدركه على سبيل الإحساس، ولهذا ميَّز العلم. والحروف هي المميزة بين المعلومات، ولهذا تُدرك كثيره على قدر اختلاف الحروف وتكرارها.

وقد رأينا صورة الحروف وأوردناها في كتاب «**الختم**»، وعبرنا عنها باللطائف لأنها نشأت في ذلك المقام عن اللطف، وصُنِعَتْ منه وتميّزت مختلفة بنورانية زائدة على اللطف، وهذا التمييز لا يكون إلا في العلم اللائق بالأولية، لأن الاطلاع على الأولية يفني ما سواه، ويبقى مجرد العلم. فعند إرادة التمييز للمعلومات تظهر نورانية لطيفة لائقة بهذا العلم الخافي فتميُّز اللطائف التي هي الحروف، لأن تميزها غير تمييز المعلومات. ومحال ان يحصل هذا المقام إلا وقد استقلَّ الشاهد بجهة الأولية وهي صورة السجن، المذكور أولاً، فعاد في هذا السجن يقلب أطوار العلم وهي الحروف المذكورة.

قوله : **ثم السابع عشر التولُّد**.

أقول : إن التولُّد ينشأ عن العلم وهو صورة الفيض إلى الوجود الظاهر. فحيث يرد شيئاً فشيئاً ورَّى عنه بالتولُّد. وهذا الفيض صورة إظهار، ولا يشبهه إلا تولُّد الأشياء الخافية إلى حيث يطلق عليها الظهور. وكما أنها تدرك كأنها محجوبة، كذلك يعتقد أنها في محلٍّ ضيق مثلما يحكم على الجنين أنه في محل ضيق. فعند الولادة تكون صورة الظهور إلى معتقد السعة. ومطلق التولُّد هو صورة الفيض من العلم إلى الظاهر.

قوله : **ثم الثامن عشر الموت الجزئي**.

أقول : معنى الموت الجزئي هو إدراك الشاهد المتصف للنقلة من اسم إلى اسم، فنسمّيه في حال اتصافه عند النقلة موتاً جزئياً، لأنه يدرك واحداً من الأسماء قد انتقل منه، وواحداً إليه. فالموت المعهود جزئي لأنه لا يجد المتصف به مجموع

[٦٢ أ] الأشياء ميتة. ولو وجد هذا لكان يعرى عن الاستواء، إذِ استواؤه بوجود الأربعة، فمتى انقضى مجموع عالم الظاهر تعود الأربعة ثلاثة. وهذا محال ما دام اللّه موجوداً متصفاً بالكمال. فبالحقيقة حقيقة الموت جزئية، لأن صورة الانتقال شيئاً فشيئاً، ولا ينتقل المجموع دفعة، إذ المجموع كلّي.

وأيضاً فإنه كلما انتقل من العلم إلى الظاهر شيء يطلق عليه الموت بالنسبة إلى حضرة العلم المعبّر عنها بالأولية. وكذلك في الظاهر كلما انتقل منه شيء نسمّيه موتاً بالنسبة إلى حضرة الظاهر. فما دامت الحضرات الأربعة مستوية لا يكون فيها الموت إلا جزئياً، لأنه لا يوجد قط حضرة كاملة غير مستمدة، وبقدر استمدادها يستمد منها، وهذا الاستمداد في مصطلح العارفين «فيض». ومن أراد منهم [أن] يظهر كماله عبَّر عنه أيضاً بعبارة العامة الذي هي الموت.

قوله : **ثم التاسع عشر الموت الكلّي.**

أقول : معنى الموت الكلي هو فناء الحضرات الأربعة في ذات المتصف. وهذا عند الإطلاق يطلق على المتصف مع مجموع الحضرات الموت، لأن الموت الأول نقلة. وهذا الموت الكلي هو من حياة إلى حياة. فانتقل الشاهد بمجموع أوصافة من حياة التقييد إلى حياة الإطلاق لأنها تباين النقلة المعهودة المسمّاة بالموت في لسان العموم. وهذا نقلة تسمّى فناء، وهو البقاء الحقيقي بفناء الأشياء كلها. ولهذا قال كلّي. لأن الكلّي لفظ ينطلق على المجموع.

فالأشياءُ كلُّها في حال هذه النقلة الكلية تفنى أعيانها المنفردة وتبقى عيناً واحدة لذات واحدة تدرك صرف الإدراك الذي لا حجاب فيه. وهذه صفة الإطلاق، ومنها يأخذ في التقييد وتعود الحضرات في حقه كالحال الأول عند الاتصاف. لكنه ما دام في مقام الإطلاق لا ينطلق عليه المذكور إلى انقضاء آن آخر. فكأن الحضرات جمعت لهذا الشاهد في حال قوله جزئي، وشهد فيها صورة الموت في الظاهر، وصورة التمايز العلمي في الأولية، وصورة الكمال في الباطن، وصورة القرار في الآخر عند نقلة الكاملين من الباطن. فلما اتصف بها فنيت أعيانها في ذاته، فانطلق عليها الموت لزوال أعيانها وعلى الشاهد. ففناء هذه الأعيان هو الكلي المعبَّر عنه.

ومنه يقول الكامل : قد أعطيتُ سرَّ الحياة من قوله تعالى : ﴿كلٌّ من عليها فان﴾ [الرحمن / ٢٦]. فلما ذكر الكلَّ وجب أن يكون فناء أعيانها الظاهرة وبقاء ذاته الحقيقية. فعند اتصاف الشاهد بهذا الاسم يطلق على نفسه التسمية بالسر المذكور لأنه فني كلُّ سرّ في ذاته.

قوله : **ثم العشرون التوجيه**.

أقول : معنى التوجيه هو الإرسال من حضرة إلى حضرة عند جعلها أربعةً مثلما كانت قبل الاتصاف. فلما عادت إلى الكون الأول عادت المظاهر فيها متوجهة من حضرة إلى حضرة، من الأولية يتوجه المظهر إلى الظاهر، ومن الظاهر إلى الباطن بلا وقفة. لكنه يكمل ثم ينتقل في آن الكمال إلى الآخر.

وهذا الانتقال صورة توجُّه من الباطن إلى الآخر، وإن كان من التوجيه. وهو الشيء ذو الوجه أو الأوجه، كان معناه أنه متى حدث التطور في العلم يدرك هذا التطور في الظاهر أظلالاً متميزة. لأنَّ مرآة الواحد الذي هو الوجود ذات أربعة أوجه. وهي بالحقيقة مرآة واحدة، فإذا أدركنا في الأول سمّيناه وجهاً، وفي الظاهر ظله، ونسمّيه وجهاً آخر، وفي الباطن ظل الظاهر، فنسميه وجهاً ثالثاً، ونسمّي وجه المقابلة في لساننا، وندرك في الآخر ظله فنسميه وجهاً رابعاً. وهي مرآة واحدة. فمن ههنا نقول إن الوجود فانٍ لا حقيقة له.

ونتبع الجاهل في تمكين جهله ونقول : إن الموجودات أظلال العلم متميّزة في مرآة ذات العالِم عند إرادة الاتصاف. وإذا «كان على ما عليه كان» فيكون للمرآة وجه واحد ويصحّ أننا نقول هي أظلال. فإذا حققنا انتقال هذا الظل، ندركه سَرَياناً من حضرة إلى حضرة. وهذا السريانُ هو تقلُّب الأطوار في الأولية شيئاً فشيئاً، ونحقق هذا، فندرك للمرآة أربعة أوجه ونسميها موجهة. وعند السريان الأول الذي هو إرسال التطوُّر نسميه توجهاً، وهو مرادُهُ ههنا.

قوله : **ثم الحادي والعشرون التبليغ**.

أقول : معنى التبليغ ههنا هو تمكين الإرسال. لأن الأوَّل هو إرسال سريان غير متمكّن، فلما تمكَّن في حضرة من الحضرات صار تبليغ مظهر إليها دون غيرها.

ولهذا قال: «تبليغ»، لأنَّ التبليغ من الرسول، يكون من ربِّه إلى العباد بشرط القهر. وهذا التبليغ بلا قهر، لكنَّهُ يشاركه في الاسم لا غير.

لكنه أيضاً موكّل بهذا التبليغ واحدٌ نُسمّيه مَلِكاً. وهو اسم من الأسماء الأربعة، لأنَّ كلَّ واحدٍ منها نسمّيه مَلِكاً. وتراهم مرسلين للمظاهر بعضهم إلى بعض فهم متوكلون بالنقلة أو الانطباع أو الثبوت أو الظهور. فكل فعل يليق بحضرة من الحضرات يتوكَّل به مَلِكٌ، بكسر اللام وإن قيل بفتحها جاز. فالنقلة إلى الملك المسمَّى بالظاهر، والانطباع رسوله إلى الباطن. والثبوت رسول الباطن إلى الآخر. والظهور رسول الأول إلى الظاهر. وجند هؤلاء الملوك عالم الخفاء، ومساكنها اللطف. وفي الحقيقة لها البلاغ. وإن كان الرسول عليه البلاغ، فيكون بلاغه مختصراً من الملك المسمَّى بالظاهر.

قوله: **ثم الثاني والعشرون الاعتصام.**

أقول: يريد بالاعتصام: الاستقلال بجهة دون جهة. وهذا من قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبل اللّه جميعاً﴾ [آل عمران / ١٠٣]. وفي هذا التنزُّل إشارة إلى التوكُّل إذ هو انتماء إلى جهة اللّه تعالى دون من سواه.

وهذا الرجل كان قصده الجمع بين الأشياء بصفة الكمال فيعطي كل شيء مما قبل نصيبه إذا ثبت تحقيقُه. وقد جاء عنه، رحمة اللّه عليه، أنه سئل عن معتقده فأنشأ يقول:

عقدَ الخلائقُ في الإلهِ عقائداً وأنا علمتُ جميعَ ما اعتقدوهُ[١]

وهذا كلُّه موجبه الكمال. وهذا النظم جواب السائل. فلما تيقَّن أن عقول السائلين متمكّنةٌ في الجهل بقولهم للمسلم: أي شيء تعتقد؟ فجمع الأشياء وقال: أنا حققتُ جميع الاعتقادات. ومراده الاطلاع على الجميع لا العمل بها. وإنما كان اطلاع على حقائق العقائد فقط، إذ العارف يلزم من معرفته بعد الظهور على الأشياء تحقيق الحق وإبطال الباطل لإعطاء المراتب حقها.

---

١. ر. **الفتوحات المكية**، طبعة دار صادر، ج ٣، ص ١٣٢؛ حيث ورد الشطر الثاني هكذا: «وأنا شهدتُ جميع ما اعتقدوهُ».

قوله : **ثم الثالث والعشرون القدمان.**

أقول : مراده بالقدمَيْنِ محل الثبوت والانقسام بشرط الخصوص المحمدي لأنه موضع مختص بوقفته، ﷺ عند الإسراء. فاستمدَّ هذا الشاهد الثبوت من خصوص الرسول، ﷺ. [٦٢ب]

والانقسام للأولياء أمر خافٍ لأنفسهم مُستمَدٌّ من الأمر الذي ينقسم عند المقام المحمّدي : فينقسم أمر العارفين بين أنفسهم وبين الناس. وهذا الانقسام هو عدم الخصوص الذي للعارف لأنه محال أن يدع شيئاً ولا يذكر شطره للناس.

قوله : **ثم الرابع والعشرون الاختصاص العام.**

أقول : إنه لما ذكر القدمين المختصّة بالرسول، ﷺ، ذكر الخصوص العام اللائق ببعثته الرحمانية، لأن الرحمة عامة تشتمل على مجموع الوجود، لقوله تعالى : ﴿ وما أرسلناك إلا كافة للناس ﴾ [سبأ / ٢٨]. فهذا الشاهد قد حقق جميع ما قاله الرسول، ولهذا يتبع كلَّ ما قاله اقتداءً به.

وهذا مثل قول الإمام العارف الكامل أبي القاسم الجنيد، رحمه اللّه : « عِلمنُا هذا مقيَّد بالكتاب والسنة». وموجب هذا كلِّه الاستمداد من النبوة بدليل قوله، عليه السلام : « العلماء ورثة الأنبياء».

قوله : **الخامس والعشرون التنزيل.**

أقول : التنزيل ههنا عبارة عن تنزيل الأمر المختصّ بالعارف كالاستمداد شيئاً فشيئاً. فكلما استمدَّ شيئاً كانت صورته تنزيلاً من عالم الأمر. لأن الأمر منزل عام إلى مجموع الوجود. ونصيب العارف منه خصوص مختصر من مجموعه كاختصار صورته من مجموع الوجود، ولهذا قيل إنه « مخلوق على الصورة». فالصورة المخلوق عليها هي أول مميز في النور الذي فُتِقَ فيه العماءُ. فبخصوص صورته بالخلق على الصورة اختص أمره النازل إليه بالاختصار من المجموع. فأمر العارف الكامل هو أن يُبيح كُلَّ ما اطَّلع عليه بشرط القسمة المذكورة.

قوله : **ثم السادس والعشرون الشقّ.**

أقول : مراده بالشقّ هو معنى الخلق على الصورة الرحمانية لأن الرحمة تقتسم الوجود، لقوله تعالى ﴿ قل ادعوا اللّه أو ادعوا الرحمن أياً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى ﴾ [الإسراء / ١١٠]. ففي الظاهر قد جعل الظهور باسْمَيْنِ للّه وللرحمن. وفي الآخر يقتسم الوجود بنصفين حقيقة، بوجوب القبضتين، فنصف للرحمة ونصف للانتقام. فهذا الشاهد قد حصل له تحقيق ما قيل اتصافاً، وحقَّق هذا على سبيل الشقّ. لأنه قَبْلَ التمييز في ذات الشاهد لا فرق بين الرحمة والنقمة، فعند التمييز الذي هو الاشتقاق يظهر للشاهد التمييز عند إرادة الاتصاف، لأنه تارة يتصف بها متميّزة وتارة واحدة. وليس مراده إلاّ اتصاف التمييز بلفظة الخلافة.

وهذا مثل قول العارف **محمد بن عبد الجبار النفري** في « **مواقفه** » : « إن استخلفتُكَ شققتُ لك شقاً من الرحمانية » . ثم قال : « وإن استخلفتُكَ شققتُ لكَ شقاً من غضبي » . فذِكْرُ الشقّ أوجب التمييز بين الرحمة والغضب الذي هو صورة الاقتسام عند القرار. والشاهد في هذا المقام قد اتصف بالأشياء متمايزة عند كمالها الذي هو آخرها.

قوله : **ثم السابع والعشرون التطهير.**

أقول : إن المراد بالتطهير هو الوقوف على كيفية استمداد الحياة، لأنه متى وصل الشاهد إلى حضرة الآخر التي هي كمال الوجود يعود مطلعاً على مدد الحياة. لأنَّ عالم الآخرة يستمدّون الحياة من الحي الذي لا يموت، كما قيل. فالشاهد يطلع على هذا الاستمداد عند دار الاقتسام التي هي الآخرة. ففي عالم الظاهر استمداد سرّ الحياة من الماء. وفي الآخرة يكون اسم الحياة قد تغيَّر بتغيُّر الظاهرين إلى الآخر، أعني صفاتهم فيعودون مستمدين حياة، لكنهم لا يتعقلون بأي شيء يستمدون هذه الحياة. فهذا الشاهد قد اطلع على صورة الاستمداد وعبَّر عنه بالتطهير المناسب للماء، لأنها حياة تناسب هذه الحياة.

قوله : **ثم الثامن والعشرون التلفيق.**

أقول : إنَّ التلفيق يشتمل على مجموع الأشياء بجعلها واحدة كاشتمال الحياة على الأشياء المتكثرة. وهذا هو سرُّ قوله تعالى : ﴿ وجعلنا من الماء كلَّ شيء

حي ﴾ [الأنبياء / ٣٠]. فلما قال : « كل شيء »، وجُعلت الأشياء لهذا الشاهد واحدة، عبَّر عن جعلها بالتلفيق. وهذا يكون بعد حضور الحضرات، وقلَّ أن يكون إلا والشاهد في عالم الآخرة، وسره خاف لا يظهره، إذ يتجاوز حد العقول.

قوله : **ثم التاسع والعشرون التحريم.**

أقول : التحريم بعد التلفيق أخذ من التقييد إلى الإطلاق، لأن التلفيق صورة الأخذ، والتحريم عند التمكين في الإطلاق. وقد عبَّر عنه قبل هذا بالمنع، لأن اللفظين من مَعَدٍّ[١] واحد. لكن المنع عام، والتحريم خاص. فخصوص التحريم هو كونه المنع عن شيء دون شيء، والمنع عام لا لشيء بعينه. فكأنه مُنع ههنا من الظهور فقط، إذ الظاهر رفع الوجود، وأما المنع فيشتمل على مجموع الوجود. والتحريم مختصٌّ بالظاهر، ولهذا فإن عالم الآخر ينزع عنهم التكليف، إذ هو مشتمل على التحريم. وعالم الآخرة لا يحرّم عليهم شيء للقدرة على التكوين، بدليل قوله، عليه السلام : « إنه تعالى يكتب إلى أهل الجنة : أمّا بعدُ فإني أقول للشيء : كنْ، فيكون، وقد جعلتك تقول للشيء : كن، فيكون. فلا يُحرَّم عليهم شيء ».

قوله : **ثم الثلاثون التقديس.**

أقول : موجب التقديس ههنا هو الاعتبار بالتحريم والتحليل، إذ مطلق التفكُّر والاعتبار يوجب التنزيه، الذي هو من محل التقديس. والتقديس لفظٌ متمكّن ناشيء عن الهوية التي هي بريئة عن كل شيء يشارك في المثلية. وهذه الهوية لا مثل لها فتتقدَّس وينشأ هذا الاسم عنها بغير واسطة. فالتقديس والتسبيح والتنزيه ينشأ عنها مع عدم الوسائط. لكنها تبتدئ بنشء التقديس أولاً، لأن الهوية تشتمل على كل شيء، وكلُّ شيء حي، إذ لا خروج لشيء عنها، فهي حية وتمدُّ الحياة بالماء، والماء موجب للتقديس والتطهير، فوجب أن يكون التقديس في صقع أولية النشء، إذ النشء[٢] عن تمكين القدرة.

---

١ . المعد هو البطن.

٢ . في (س، ق ١٤١أ) : « النشأة ».

قوله : **ثم الحادي والثلاثون الشفع.**

أقول : معنى الشفع هو الثنوية. والمراد به تأييد مَنْ قال : إنَّ العالَم موجود، والله موجود. وإن كان هذا يخالف نظر العارفين. لكنه، رحمه الله، لكماله يقصد جمعية الأشياء. فيد الله ورجله وسمعه وبصره يشترك الإنسان فيها بالاسم، وهذا الخفاء التنزيه اللائق بالله. فلو أنه تنزيه حقيقي لما جعل له صفات تشبه صفات الإنسان. وهذه شفعية، لأن الإنسان أكمل الموجودات نشأة. وهذا تنزيه مشارك مزدوج كازدواج الشفعية. وينشأ عن هذا الازدواج المعية، من قوله تعالى : ﴿لا تحزنْ إنَّ اللهَ معنا﴾ [1] [التوبة / ٤٠].

قوله : **ثم الثاني والثلاثون الامتطاء.** [٦٣ أ]

أقول : معنى الامتطاء: الركوب، على نمط التشريع ههنا. والجري على منهاجه، والقيام بأوامر الربّ. لأن المراد من التشريع بالحكم ظهور اسم الرب وشروطه على العباد. فعند بعثة الرسول يتحقق اسم الرب ويتحقق اسم العبودية. ولهذا يقال : إن غير أهل الكتاب لا يكون منهم عارف بالله تعالى. فأهل الكتاب قد تحقق عليهم اسم الربوبية، خصوصاً على أمة محمد، ﷺ. فلهذا من كمل من هذه الأمة الشريفة لا يكون له مثل من باقي الأمم لقوله، ﷺ : «علماءُ أمَّتي كأنبياء بني إسرائيل». فلما تحقق الشاهد بهذه الأخبار، وهذه البعثة العامة، امتطى متن جواد التشريع.

قوله : **ثم الثالث والثلاثون السلوك.**

أقول : معنى السلوك هو النفوذ : إمَّا في اللطائف وإما في الكثائف. فاللطائف مؤديةٌ إلى المعاني وحل المشكلات الغامضة المستبهمة، والكثائف هي الأجسام المتمايزة، فتخترق بالنفوذ ذوات الأجسام المتميزة في حال جريه في الأحدية المتكثّرة. فلهذا سماه بالسلوك، لأنه اختراق من شيء إلى شيء. فلو كان في الأحدية العارية عن التمييز لكان عبَّر عنه بغير السلوك : إما بالجري وإما بالإدراك.

---

١. في الأصل : «لا تخف».

فلا يتوهمَّ متوهمٌ أنه جري في ثنوية ولا في أحديَّة صرفة عارية عن التمييز، وإنما هو دخول موصوف في صفاته. وهذه تسمَّى أحدية التمييز. فصورة التمييز ذكر السلوك. والجري الذي يتضمنه السلوك بعرفنا أنه يخترق هذه الصفات المتعددة شيئاً فشيئاً بتورية السلوك.

قوله : **ثم الرابع والثلاثون اللبن.**

أقول : معنى اللبن، بعد السلوك، هو صورة العلم. فلما وصل إلى محل الاستمداد اللائق بالأنبياء، عليهم السلام، ظهرت له العلوم التي كان تنبَّه على طلبها. واللبن خلاصة لطائف الأجسام. وقد تردَّد في أطوار الجسم حتى لطف وتمكَّن في اللطافة. والعلم قد ترتَّب في الأولية الخافية عن الظهور حتى تمكَّن تمييزه وتحديد المعلومات فيه. فبترداده في الأولية لحق باللطافة، لطافة الهوية. فليس له مثال في هذا العالم سوى اللبن، إذ هو بين اللطافة والكثافة. فالكثافة الممازجة للطفه ليدرك. واللطافة هي البياض الذي لا يقبل الدرن.

فلو ورد العلم في صورة ألطف من ذلك لما شوهد، لأن تمييز المعاني في العلم يقتضي شيئاً من الكثافة، كالكثافة المصطحبة لهذا المايع الذي هو اللبن. ولو ورد أكثف لخرج عن حد اللبن.

قوله : **ثم الخامس والثلاثون الفزع.**

أقول : مراده بالفزع طلب الزيادة برفع ما تخلَّف من الحجب، وهو النصف. فحين الوصول إلى النصف ما يبقى إلا ارتفاع النصف الآخر، فتستشرف نفس الشاهد إلى الزيادة التي نعلمها أنها مُمَكَّنَة [1] وراء الحجب. ولا تتنبه نفس الشاهد في مبتدأ هذه الحجب لأجل البهت المبتدأ به في أوائل الاطلاع. فإذا قطع نصف مسافة الحجب يكون قد صار الاختراق له طبعاً معتاداً، لأنَّ نفسه لا تثبت على نمط واحد. فمن حين زوال البهت بالعادة والتردُّد أخذت النفس في التغيير، وهو الطلب

---

١. ليست واضحة في (ا)، والتثبيت من النسختين (ب) و(س).

المذكور. والعلم المخبوء لها استمدَّ منها إرادتها له، فحصل هذا الفزع الذي هو طلب الزيادة بسبب.

قوله: **ثم السادس والثلاون الامتزاج.**

أقول: الامتزاج ههنا هو امتزاج نفسه بما وراء الحجب من العزة، لأنه إذا استوفى ما تخلف منها بالاختراق ووصل إلى مقام العزة اتصف بهذا المقام، لأنها تعود مضروبة على وجهه بقطعه لها شيئاً فشيئاً. فلو كان هذا الاختراق في دفعة بلا تعدد لما كان حصلت هذه الزيادة ولا الوقوف على ما تضمنته هذه الحجب، ولا التمكين في تيقُّن الرفع. فلما رُفعت شيئاً فشيئاً حصل للشاهد التمكين والاستشراف بعادة الاختراق وأدَّى الاستشراف إلى مزاج النفس بالمطلوب.

قوله: **ثم السابع والثلاثون الأرواح.**

أقول: الأرواح عالم الخفاء، ولهذا توصف الملائكة بها لأنهم عالم الخفاء حقيقة. وكما أنَّ المطلوب الذي هو المحتجب خافٍ، فعند حصول المزاج بالمحتجب المسمَّى بالخفاء اطّلع الشاهد على عالم الأرواح، وهم الملائكة.

وأيضاً فإن الشهود لا يكون إلا في عالم الباطن الذي هو محلُّ هؤلاء الأرواح. فإذا خرج الشاهد من هذا الجسد أول ما يصير إلى عالم الباطن فيقف اضطراراً على هذه الأرواح المتميزة، فهذا الحاصل قد كان لهذا الشاهد عند المزاج بروح المحتجب.

قوله: **ثم الثامن والثلاثون الجمال.**

أقول: إن الجمال بعد الأرواح تنزُّلٌ مناسب، حيث ذكر أرواحاً متعدِّدة. والتعدُّد لائق بالجمال لأن اللّه تعالى لما أوجب الخلق متكثراً متمايزاً ظهر بالجميل، لئلاً يقع النفور من البعض عن البعض. وكذلك في عالم الأرواح. فلما أدرك هذا الشاهد، رضوان اللّه عليه، أرواحاً متعدِّدة [١] لحظ الجمال الناشيء بينهم لعدم النفور. وهذه القابلية في هذا المحل قد كانت شديدة الصقال، والناظر فيها نافذ

---

١. في الأصل (ا): «متعدد»، والاستدراك من (س، ق ١٤٢أ).

النظر، حتى شهد صورة الموصوفين والأوصاف، لأن الجمال صفة خافية وهميَّة، فلا يدركها إلا من اتصف في حال شهوده بهذه الأوصاف.

قوله : **ثم التاسع والثلاثون العلى.**

أقول : إنَّ العلى صفة مختصَّة بالجمال وما أشبهه، لاستعلائه عن الإدراك. فلما وصل هذا الشاهد إلى مقامٍ أدرك فيه الجمال استعلى إلى مقامٍ أدرك فيه صفته المخصوصة.

قوله : **ثم الأربعون السيادة.**

أقول : السيادة تمكين الاستعلاء بشرط الوصف. فلما تمكَّن شهوده لهذه الصفات الخافية اتَّصف بها عند التمكين. فهذه ثلاث صفات خافية، وشرط الكمال قطع ثلاث مراتب. والكمال مؤديه إلى التمكين. وهذه الثلاث، أعني : الجمال والاستعلاء والسيادة مؤدية إلى تمكين الاتصاف.

قوله : **ثم الحادي والأربعون المناجاة.**

أقول : إنَّ المناجاة مقام لائق بالسيادة. لأنه في حال المناجاة يكون الربُّ والعبد قد تماثلا في المقام. لأن المرآة في حال المناجاة تنشأ عن المقابلة بين المُناجي والمُناجَى. فالشاهد يدرك صورته منطبعةً في المرآة كأنها المشهود، والمشهود يدرك صورته أيضاً منطبعة في المرآة شاهداً. وصورة المقابلة هي محلُّ الانطباع، وهو المرآة ذات الوجهين. وسريان الخطاب الذي عبَّر عنه بالمناجاة هو جذب المشهود، مريداً لفناء [٦٣ب] الشاهد. فصورة هذا الجذب تنطبع في سمع الشاهد فيعبر عنه بالمناجاة. وهذا المنطبع في السمع وهو الجذب هو شبيه بالاتحاد، فلا يدركه الشاهد حتى يطلع على صورة الاتحاد. وهذا يكون فيه الشاهد مشهوداً، والمشهود شاهداً. ويتصف الشاهد المعهود بالمقام الأعلى.

قوله : **ثم الثاني والأربعون التخليل.**

أقول : معنى التخليل ههنا هو تخليل الخطاب المعبَّر عنه بالمناجاة في محلٍّ السمع. وإنما سمّاه تخليلاً لأنه خطاب ينفذ في السمع تخلُّلاً، لأنه في أماكن

متعدِّدة، فلو كان في مكانٍ واحد لورَّى عنه بالنفوذ. فلما كان للمسامع مساماً يصرف فيها السامع الخطاب إلى أينيّة لائقة فينفذ فيه متجزئاً بعدما انطبع فيه واحداً، ويتصرَّف إلى أماكن ينحصر فيها حصر المتجزئين، فكلُّ محلٍّ ينفذ فيه شيء من هذا المتجزئ يسمَّى تخليلاً.

قوله : **ثم الثالث والأربعون الانتهاء**.

أقول : معنى الانتهاء هو الوصول إلى غاية مقصودة، وليس هي غاية الشهود ولا غاية الاقتسام ولا غاية الثنوية، وإنما هي غاية الاتصاف. وهذا الانتهاء ينشأ عن همة مختصرة من مجموع الهمم، ولهذا بلغ غايته المقصودة له. فإنه لا بد في مجموع الهمم، من همَّة واصلة وغير واصلة، وتاركة وغير تاركة، وقاصدة ومطلوبة. فلما اختصرت هذه الهمة من مجموع الهمم الستة وصلت إلى غاية الاتصاف الذي هو الانتهاء، لأن الانتهاء غاية الكمال. فلا ينطلق صادقاً إلا على الكامل المتصف بالأوصاف كلها، التي تحتوي عليها الذات الجامعة للوجود. فليس المنتهي إلى علم من العلوم، ولا إلى عالم مقيَّد، ولا إلى الاطّلاع، ولا إلى وقفة، ولا إلى شهود ثنوية يسمى منتهياً عندنا. وإنما يُسَمَّى منتهياً من اتصف بأوصاف الهوية وبرئ عن الثنوية إدراكاً وعياناً.

قوله : **ثم الرابع والأربعون الترك**.

أقول : إن الترك ههنا ضرورة لأنه ذكر الانتهاء الذي ما بعده غاية ولا مقصود فيلتزم بذكر الترك للتمكين في وصف الكمال. لكن تركه ههنا للقصد مثل قوله : «كان ولا شيء وهو على ما عليه كان». ووجه المناسبة أن الطلب للنفس لا غير. فإذا عرف نفسه تيقَّن أنه ما طلب شيئاً ولا وصل إلى شيء، إذ الكثرة الموصوفة أشياء متعددة، وهذا كان قصده التوحيد، فلما عرف أن نفسه مجموع الوجود تيقَّن أنه لا شيء يطلب، كما أن اللّه لا شيء معه الآن.

وقد شهد الإمام العارف المحقق الواصل **أبو سعيد الخرّاز** بذلك في قوله : «انتهى سفر الطالبين للّه إلى السفر بنفوسهم». وهذا سفر فناء متيقّن لا سفر وجود معتقد. فما دام الشخص يلحظ نفسه جزءاً أو يدركها فلا انتهاء له ولا ترك. وما دام

أيضاً يدرك نفسه واحدة بريئة عن الثنوية قادرة على التطور والتحوُّل والإطلاق والتقييد فقد صدق عليها الانتهاء الذي يجب بعده ترك الطلب.

قوله : **ثم الخامس والأربعون المحبة.**

أقول : مراده بالمحبة حبُّ الظهور الذي تنشأ عنه المحبَّة المعهودة، لأنه لما ظهر اللّه بالكثرة وتميَّزت، وانطلق عليها الظاهر ظهر بالجميل المزيِّن للبعض بالبعض. فلما ظهر بهذا الاسم ظهرت المحبة المعهودة المتداولة في لسان المتصوفة كـ**رابعة** ومن أشبهها. وهذه المحبة ظهور اسم المانع على وجه المحتجب، حال كونه جاذباً، فبجذب المحتجب تعالى تحصل للمهيَّأ للمحبة حالٌ تخرجه عن المعهود. فكلما جذب المحتجب، بظهور الجميل والمانع، صار بينه وبين المحبّ المجذوب زيادة الحال. وحصل الاشتغال بملاحظة الجمال المقابل، وهو خافٍ. فلا يزال المحب ينجذب آن ظهور الجمال المذكور، والمانع يصدّه عن النظر. فإن اقتسم بالمانع منع الجذب، وحصل له بعض نظر. فإن استوفى المانع كله واستهلكه في ذاته حصل له النظر العياني وهو منتهى المحبة.

هذا إن كان آخذاً في الاستعلاء، فيكون قد ترقَّى من مقام إلى مقام. وإن كان مهيّأ للمحبَّة فقط، فيكون الجذب المذكور أولاً جذب روحانية حتى يستوفي قواه بالمنع على قدرة الرد. ويستهلك كماله في ذاتها فلا يحصل للمحبِّ الاطلاع حتى ينقضي نفَسُه الآخِرِ الدنيوي. وهذه الصورة المحبّة الممنوعة تكون قد هُيِّئت من حين ظهورها للجذب منها فلا تزال محبة ما دامت مجذوبة بشرط المنع إلى حيث الكمال المذكور. فهذا حقيقة المحبة وما يلزم عنها.

وقد أشار **القشيري**، رحمه اللّه، في «**رسالته**»، إلى المحبَّة فقال : «هو وجود تعظيم في القلب يمنع المحب الانقياد إلى غير محبوبه». وهذا لازم عن المحبة وليس حقيقة المحبة. فلا يظن بالشيخ صاحب هذه المشاهد، رضي اللّه عنه، أنه أراد المحبَّة المذكورة ولا لازمها الذي ذكره **القشيري**، وإنما أراد بالمحبَّة حبَّ التقييد من الإطلاق لأنه ورد بعد الانتهاء والترك.

والمحبة المتقدّمة في الذكر هي مقام يتضمنه أوصاف العارف إلى حدِّ الكمال. فإذا وصل إلى غاية الكمال لا تُطلق عليه المحبة المذكورة. فثبت أن مراده حبُّ الظهور. وهذا الحبُّ مثل قوله، عليه السلام، حاكياً عن ربِّه في الحديث الصحيح :

«لا يـزالُ العبدُ يتقـرَّبُ إليَّ بالنـوافلِ حتَّى أُحبَّه. . .» . فحبُّ العارف كحبِّ اللّه للعبد .

قوله : **ثم السادس والأربعون رفع الوسائط .**

أقول : معنى هذا الرفع هو تمكين القدرة على الإطلاق والتقييد ، بغير واسطة . فإن الواسطة قدرة يتزيدها الفاعل عند إرادة الفعل . وهذا قد رفع الوسائط بتمكين القدرة في ذاته بالاتصاف ، فلا يفتقر إلى قدرة زائدة في حال إرادة فعل من الأفعال بعد اتصافه بها ، فهذا وصف من لم يفتقر إلى واسطة ، وهو الكامل .

وأما المفتقر إلى الواسطة فيكون قدرة نزرة خافية ، لا تفعل سوى الإرادة . فإذا حصلت الإرادة وهبه القادر حقيقة شيئاً من قدرته المتصف بها ، فيكون هذا الوهب واسطة بين الإرادة والفعل . وهذا التنزُّل تخلٍّ عن القدرة النزرة المفتقر إليها بالواسطة .

قوله : **ثم السابع والأربعون السرُّ .**

أقول : معنى السرّ ههنا تفرُّده باستقلاله [٦٤ أ] بالوجود الذي لا ثاني له في مداره . وهذا التفرُّد سرّ ينشأ عن مجموع أسرار اللّه تعالى إلى خلقه . فلولا أن المتفرِّد مختصر من مجموع الأشياء ، وسرُّه من جمعية الأسرار المختصَّة باللّه ، لما كان استقلَّ بحمل الوجود . ولهذا كان السرُّ إليه بلا واسطة ، إذ ورد عقيب رفع الوسائط . ومجموع هذا السر موجبه تفرُّده في عصره مستقلاً بالمجموع .

ومعنى الاستقلال هو أنَّ اللّه منفرد بعلم الوجود المتكثر ، وأيضاً بالقدرة عليه . فالعلم إحاطته ، والقدرة تغلبه للمحاط به . وينشأ عن القدرة التدبير . وكل هذا فعل الهوية الخافية الجامعة . فلما أوجب اسم تفرُّد اللّه بأحديته واحداً في كل عصر يطلعه اللّه على فنائه في الهوية المذكورة جعله «قطباً» كما قالوا .

والقطب مدار الأشياء عليه بجمعيتها ، ووصفه باسمه القادر بعد فنائه في ذاته . فلما اتصف بالقدرة ، وعلمَ اللّهُ أن قدرته هي قدرة اللّه بغير واسطة ، وكل إليه أمر الوجود بعد ما ألبسه مجموع أوصافه وأسمائه في حال فنائه . فلما تفرَّد بانفراد اللّه ، استقلَّ بمجموع الوجود بوجهين :

الأول : بقيامه بالأسماء والصفات .

والثاني : بتحمُّله لمدار الأشياء مع لفظة الخلافة.

هذا إن أدركت صورته متجزئة يكون حظُّها من التجزؤ صفة التقييد في حال النزول في الثلث الآخر من الليل. وإن لم تدرك متجزئة في حال تسميتها بالجمعية، فتكون الهوية قد ظهرت فيها بصفاتها. ولهذا يدرك العارف نفسه الكلية بالآثار، مع إثباته للكثرة ليصدق عليه اسم العظمة. والسرُّ في هذا الاسم الواحد مع كونه متكثراً، فكأنه عند رفع هذا الحجاب قد خرج من شهود الرفع إلى شهود الثبوت الذي يحتوي على هذا السرّ. ولهذا شهد فيه الأشياء متكثرة مع ضدِّها الواحد وهذا وصف العارف حقيقة.

ويدلنا على استقلاله بالوجود ظاهراً ما أخبرني صاحبي محمد بن محمد الخطيب عن شيخنا فخر الدين إسماعيل بن عزّ القضاة[1]، كثَّرَ اللّهُ فوائده، قال: سُئل القاضي الأجلّ العالم محيي الدين يحيى بن محمد بن الزكي القرشي عمَّا اختصَّ به من الشيخ الإمام العارف الكامل محيي الدين، صاحب هذه **المشاهد**، رضوان اللّه عليه، دون ما قرأه من كتبه الكريمة فقال: نعم سألته عن معنى قوله، ﷺ: «إن اللّه خلق الدنيا، ومنذ خلقها لم ينظر إليها». والوجود كلُّه باقٍ ببقاء نظر اللّه تعالى. فكيف يصحُّ بقاء الدنيا مع عدم نظر اللّه إليها؟

قال رحمه اللّه تعالى: فقال الشيخ محيي الدين، رضوان اللّه عليه: «استغنى عن النظر إليها بنظر العارف الكامل»، أو قال: «الإنسان الكامل»، أو كما قال... وهذا دليل على تحقق الخلافة للكاملين، واستقلالهم بحمل أعباء الوجود.

قوله: **ثم الثامن والأربعون الصدور**.

أقول: معنى الصدور هو الإحاطة بثبوت السرّ، فإنَّ الصدر محلُّ الأسرار، من قوله، ﷺ: «ما سبقكم أبو بكر بصوم ولا صلاة، ولكن بشيء وقر في صدره». فهذا وجه الإحاطة. ووجه آخر الصدور بمعنى الفيض والظهور يقال: صدر عنه وظهر به. فالموجودات كلها صادرة عن اللّه تعالى بعد إحاطته بعلمها وسعته لها من قوله تعالى: ﴿وسع كلّ شيءٍ علماً﴾ [طه / ٩٨][2].

---

١. بخصوص ست عجم وزوجها وشيخهما ر. المقدمة ص ٤.

٢. في الأصل: وسع كلّ شيء رحمة وعلماً. ولا ورود لكلمة «رحمة» في الآية.

فكلما مُلئت الذات بإرادة المظاهر بفيضه إلى الكثرة الواحدة، هذا على رأينا، وأما على رأي الظاهرين من العلماء فيسمّون هذا الفيض «صدوراً». فالصدور يُعزى إلى الكثرة والانفراد شيئاً فشيئاً. وينفي أحدية هذا المتكثر. والفيض يلحظ في ظاهره تكثراً لقولنا فيض. ولا يبعد أن يكون باطنه واحداً، فيفيض منه وعليه باسم العظمة.

وموجب النطق بالفيض هو أنَّ الجاهل يدرك الكثرة ويتيقنها. ولا يقدر على زوال هذا الإدراك عنه، لأن اللّه تعالى هيأه لذلك ليتحقَّق عليه جهله، ويصدق على اللّه الكمال. فوجب لنا في حال العبادة أن نعبر عن هذا الصدور الذي اتفق عليه العلماء بالفيض عن اللّه تعالى، إذِ الفيضُ لائق بالأحدية.

قوله : **ثم التاسع والأربعون الصِّدِّيقيَّة.**

أقول : إنه خرج من حال الفعل إلى حال الجمعية اللائقة بالكمال. وتتضمن هذه الجمعية تأييد كلِّ ما قيل. فهو في حال الفعل متصف بأوصاف الهوية، فتنتفي عنه التبعية. وفي حال جمع الأشياء يمتطي متن التصديق اضطراراً، لأنه تحقق ما جاء به الرسول، ﷺ، عياناً وقولاً بالأمر. فلما تمكَّن هذا التحقيق له استعلى على المحال التي تنتهي إليها الأعمال. وقد قال فيها، رحمه اللّه : «إن إنتهاء درجة الصديقية إلى التردُّد بين السدرة والبيت المعمور»، فلما التزم هذا التصديق حقَّ الالتزام عاد يتردَّد في مقام الصديقية عن صرف التمكين.

قوله : **ثم الخمسون القهر.**

أقول : معنى القهر هو إحاطة بالبعثة الرحمانية لعمومها. فمن جرى فيها على نمط الآتي بها، ﷺ، ظهر بالقهر لأنَّ عمومها قهّار لمجموع الوجود. إذ المبعوث بها مختصر من هذا المجموع، فمن كمل فيها إلى حيث يخرج من الوصف إلى الفعل يكون في حال الوصف قهاراً من حيث الاسم، وفي حال الفعل ظاهراً بالقهر. لأنَّ هذه الأمة تقتضي فطرتها قهر الأمم، لأنها خلاصة الرحمانية. والوجود ناشئ عن الرحمانية، وتحقق لها الظهور على سائر الأمم بالحُكْم الثاني الذي هو البعثة.

فوجب لمن تفرَّد منها بالكمال الاستيلاء بالقهر، لأنه جاذب معطٍ. وهذا المستعلي ممتلىء فيّاض على ذاته الجامعة. فالفيض يقهر والامتلاء يقهر، فيحقُّ له التصريح بالقهر لتمكينه فيه.

قوله: **ثم الحادي والخمسون الحياء.**

أقول: إنه لما تمكَّن في القهر، وعاد الاسم يريد إظهار أثره في الوجود، فنظر المسمَّى أنَّ الوجود فانٍ في ذاته، والحقيقة لها، وحقيقة الاسم نسبيّة، فظهر باسمٍ يصدُّ القهر عن الوجود وهو الحياء - بالمدِّ - بعد علمه أنَّ القهر متى ظهر صدق على ذاته، فمنع الشيء النسبي عن الذات الحقيقية باسمٍ مماثل في النسبة.

هذا إن كان من الاستحياء. وإن كان من الحيا - وهو الغيث - فمراده به أن ذاته تمتلىء وتفيض على جهة مفتقرة إلى الفيض، وهذه الجهة هي الظاهر. وهذا الفيض هو ناشئ عن الإحاطة بالعلم، كما أن الماء محيط بالأرض، ويصعد منه دخان يتكون منه بالعكس في حال الصعود ماء، ويفاض على الصُّقع المفتقر لتشتمل الإحاطة على مجموع الأرض، بغمر الماء لها. فهذا فيض من الدخان المكون موصوفاً بالحياة. وليس مراده من الحياء إلاّ الأول الذي هو من الاستحياء. والوجه الآخر مناسب أيضاً لمراده، لكن الأول أشدُّ تمكيناً لذكرنا المنع عن القهر.

قوله: **ثم الثاني والخمسون الشهامة.**

أقول: مراده بالشهامة الإقدام على القهر [٦٤ ب] بصورة المنع. وهو تأييد لما ذكرناه في الفصل السابق الأول من الوجهين المذكورين. وصورة هذا الإقدام المعبَّر عنه بالشهامة هو أنه في حال تأثير الاسم القهار في ذاته ظهر هذا الاسم لشدة الأثر، فقابله بالمانع ممتزجاً بالقوة. لأنّ القهّار اسم لا يقوى عليه اسم آخر حتي يقترن ذلك الاسم باسم مناسب. ولا يناسب القوة من الأسماء سوى المانع. فلما اتصف بهذه الثلاثة التي يقابل الاثنان منها واحداً ظهرت الشهامة، وهو تمكين وصف في القدرة، فناسب بين هذه الشهامة وبين تدبير الوجود الذي أوجب الحياء. وينتج عن هذا الوجوب الثلاثة المذكورة في ذاته ممكنة للقوة حتى يظهر على المسمَّى اسم الشهامة. وهذا تمكين ناشئ عن القدرة بلا واسطة.

قوله : **ثم الثالث والخمسون الانصرام**.

أقول : إن الانصرام من التقصّي. وهو تارةً من الاطلاق إلى التقييد، وطوراً من التقييد إلى الإطلاق. فهذا تقصّي زمان الإطلاق والتقييد. وأما الزمان الذي يحصر فيه الحضرات يباين هذين الزمانين المذكورين بالنسبة إلى حالتي الإطلاق والتقييد. وذلك لأنّه زمان مطلق، إدراك مشوب بحصر، وحصر مشوب بإدراك، هذا لمجموع الحضرات.

وأما كل حضرة تنفرد فلها زمان لائق بها. فالأولية، وهي محلٌّ العلم، زمانها ظلماني من شدة صفائه، فلا يدرك فيه تمييز إلا إحساساً، وليس فيه حرٌّ ولا برد. وهو أشبه الأشياء بزمان الربيع، لأنه لا انتقام صرف، ولا يعدم فيه الانتقام أيضاً، لكنه موجود ولا يظهر له أثر، إذِ الأسماء إنما تظهر آثارها في الظاهر لأنها حضرة التكليف.

وزمان حضرة الظاهر مستنير الظاهر مظلم الباطن، لأجل التمايز الذي يحتوي عليه، وظلمته أكثر من نوره، لأن النور فيه مقيَّد نزر مقصور على تميُّز الكثرة. والأحدية أعم من هذه الكثرة. فوجب أن يكون النور فيه أقل من الظلمة إذ هي صفة الأحدية.

والانتقام ظاهر في هذا الزمان المقيَّد بالظاهر، وهو مشوب برحمة خافية منطوية في ضمن النقمة. وهو أشبه الأشياء بزمان الصيف لأجل ظهور الانتقام عليه. وكمون الرحمة في ذات المنتقم. وأما ظهور الانتقام عليه فضرورة ظهور التجزؤ بقوة، لأن المتجزئات كانت في العلم خافية مكمنة في الرحمة. فلما ظهر بها حكم المنتقم فيها ليبين التجزؤ متبايناً بعضه عن بعض. وبقدر ما ظهر عليه من المنتقم كَمَنَ فيه من الرحمة بعد استقلاله بنفسه دائرة مقابلة فقبل هذا الاستقلال. ومرور الزمان الفلكي عليه كانت الرحمة فيه نزرة، كما قلنا، في الزمان البرزخي. فلما ظهر الظاهر بتحقيق اسمه استوت فيه الرحمة والانتقام بقسطاس الحق، نقله من القبضتين إليه. لأن القبضتين غاية الخفاء، وهو في غاية الظهور. فلما استدار وتحققت له المقابلة المذكورة نشأ الباطن من ضد هذا الوصف. فزمانه يباين زمان الظاهر بقلة

الظلمة وشدة النور. ولهذا كان التمايز فيه ألطف من التمايز في الظاهر لظهور النور عارياً عن الكثافة، فيدرك التمييز فيه لطيفاً ظليّاً.

هذا زمان كونه ضداً، وأما زمان كونه ظلاً، وهو بالحقيقة زمان الباطن، فهو زمان الضدّية بعينه. لكن زمان الظليّة أقرب إلى الظاهر من الضدّ، وكلمَّا قرب من الظاهر ازداد كثافة. وهذه الزيادة استمداد من الظاهر لأجل القرب الذي يطلق عليه المعية. فنورُهُ بقدر ظلمته أيضاً، وهو أشبه الأزمان بزمان الشتاء. فما ظهر على الظاهر كَمَنَ فيه من الانتقام. وما بطن في الظاهر من الرحمة ظهر عليه في دائرته لائقاً بتجزُّئه، ويدرك كأنه عكس الظاهر في الإدراك، كما يُدرك الشتاء، عكس الصيف ههنا.

والمحيط على الباطن والظاهر مشترك في القسمة. فالدائرتان اللتان تشتركان في حدٍّ واحدٍ أيمَّا تميَّزت منهما أدركت كاملة. وفي حال توقف الواحدة على الأخرى تُدرَكان ناقصتين، كلٌّ منهما بالنسبة إلى الأخرى، لأجل اشتراك المحيط بينهما في حدٍّ واحدٍ، فهو بالحقيقة مقابل للظاهر كمقابلة الصيف للشتاء.

وأما زمان الآخر فيباين هذين الزمانين المتقابلين بشدة النور وشدة الظلمة أيضاً، لأن ظلمته تشبه هذا النور. ونوره لشدة صفائه يُدرَك ظلمانياً يناسب هذه الظلمة. فظلمته النزرة للانتقام الذي فيه، ونوره للرحمة المميزة [١] التي لا خفاء فيها ولا غيبة. لكن حضور دائم عن قدرة ناشئة عن قول: «كن». فبقدر ما في الأولية من الخفاء فيه من الظهور. وأيضاً بقدر ما يحتوي على الأولية من الرحمة تحتوي عليه الآخرية. فالظاهر في الأولية باطن فيه، والباطن في الأولية ظاهر فيه. وبقدر العجز هناك فيه من القدرة والتصوير والتكوين، وبقدر ما في الأولية من الضيق فيه من السعة. ولهذا وسع الجنة والنار، وهما اسمان متضادّان.

والأولية لا يليق بها سوى العلم، وهو اسم واحد. وها هنا اسمان منفردان. فلولا أن السعة فيه لا نسبة لها إلى الضيق الذي في الأولية لما كان وسع هذين الاسمين اللذين يستقرُّ فيهما مجموع الوجود، وزمان أشبه الأشياء بزمان الخريف. لأن الخريف مقابل للربيع، كما أن الأولية منسوبة إلى الربيع، وفي الآخر من الاعتدال

---

١. في الأصل (ا) و(ب): المميز، والمثبت من (س، ق ٤٤ب).

ما ينافي الخريف، لأنَّ اعتدال الخريف يُعزى إلى الأمراض والعلل. واعتدال الآخر يعزى إلى الصحة والراحة، وكلاهما مشتركان في الاعتزاء.

ودائرة الآخر تماس المحيط الحقيقي المحتوي على الأربعة، وهي كاملة منفردة بذاتها، لا تماسٌ ولا تشارك محيطاً آخر. دائرته أشبه استدارة باستدارة دائرة الأولية في الانفراد وعدم المماسَّة. فهذه أربعة أزمان متباينة مختلفة مجتمعة في زمان واحد. وحقيقته إدراك حسّي، يدرك فيه الحرُّ والبرد والاعتدال وضده في آن واحد، فهو مباين لهذا الزمان بالحقيقة. لأن هذا الزمان متى أدرك فيه الحرُّ انتفى البرد، فتحقق أنه ناقص ليس زمان اللّه المراد لحقيقته، وإنما زمان اللّه هو المذكور الجامع للأضداد في آن واحد. وهو الذي قال فيه تعالى: ﴿ وذكّرهم بأيام اللّه... ﴾ [إبراهيم / ٥]. ومراده تفصيل هذا الزمان الجامع. فلو أمكن التطويل ههنا لبسطنا في الأيام المذكورة وأوقاتها ما كان فيه كفاية للناظر، لكنْ قبضنا عنان الكلام لئلا تضيع فائدة الشرح المقصود.

فحين اجتماع الحضرات المذكورة أولاً تحصل الأزمان اللائقة بها كما ذكرناه. ويدركها الشاهد على انفرادها بأضدادها في آن الشهود. فعند انقضائها ينطلق على [٦٥ أ] زمانها الجامع لها الانصرام، لأنه يتضمن الأزمان الأربعة. فكان هذا الشهود حاصلاً لهذا الشاهد بعد انقضاء الحضرات المذكورة.

قوله: **ثم الرابع والخمسون الميراث.**

أقول: مراده بالميراث الحكم على الاتصاف بالحضرات المذكورة. فعند هذا الاتصاف حكم على أهل هذه الحضرات ودوائرها والدائرة الجامعة لهم. فوراثة الشهود الاتصاف، بخلاف الاطلاع لأنه قد يطلع الشخص على أشياء كثيرة ولا قدرة له على الاتصاف بها. فلما كان اتصاف الشهود مختصاً باللّه تعالى، وجب أن يكون كلُّ فانٍ في الهوية يتصف بهذه الأوصاف المختصة باللّه تعالى. لأن الهوية له، ونتيجة الحضرات هذا الاتصاف المذكور، فلهذا عبر عنه بالميراث. وكل هذا يلزمه قوله: «أشهدني».

قوله: **ثم الخامس والخمسون الاصطلام.**

أقول : إن الاصطلام ذِكْرُهُ بعد ذكر الوراثة الناشئة عن الاتصاف لائق. لأن الوراثة حكم كما قلناه. فإذا تمكَّن هذا الحكم اصطلمت الحاكم نار القدرة على المحكوم عليهم. وموجب هذا الاصطلام إرادة الأثر للحكم. فكأنه لما ورث وتمكَّن ظهر باسم يؤثر في حال ظهوره كأثر الانتقام. لأنه قد ورَّى عنه بالنار.

والاصطلام صورة نار ترد على القلب قهَّارة فعّالة لا بدَّ لها في وقتها من أثر. فلا تسكن همة الحامل – وهو المصطلم – إلى حين ظهور هذا الأثر بإلقاء شيء من النقمة على بعض الوجود. وكل هذا موجبه التمكين في الوراثة.

قوله : **ثم السادس والخمسون الفناء.**

أقول : معنى الفناء ظهور الانتقام في حال الاصطلام. فإنه لما ظهر عليه هذا الحال وأثَّر بظهوره أثراً أفنى بذلك الأثر شيئاً من الوجود الذي يجمعه العارف وصفاً. فإذا فني هذا الشيء تيقَّن العارف أن هذا الفناء من ذاته. إذ الواحد مجموع الكلِّ، والكلُّ مجموع الآحاد. فمتى فنيَ شخص فني الكلُّ إذ كلُّ شخص مختصر من المجموع. لكن إذا فني هذا الشخص لا تكون الحقيقة المطلقة فانية، وإنما تفنى الحقيقة المقيدة.

فمراده بهذا الفناء واحد من المقيَّدين لا واحد من الإطلاق. فإن الإطلاق لا يصدق إلا على واحد، والواحد المطلق لا يفنى ولا يطلق عليه الفناء، بل يطلق على المقيَّدين لأنهم آحاد متكثرة. يفنى شيء ويبقى شيء، فكأنه لما صدر عنه هذا الأثر أفنى به واحداً من الأشخاص المقيدة فكان هو الفاني بالنسبة إلى التقييد.

قوله : **ثم السابع والخمسون البقاء.**

أقول : إن الفناء لا يصدق إلا على الكثرة كما ذكرنا، فمن فني من المتكثرين أطلق عليه الإطلاق، وكان بالنسبة إلى الكثرة فناء، وبالنسبة إلى الإطلاق بقاء. إذ الإطلاق باقٍ والكثرة مشهودة الفناء. ولا يعلم أن عين فنائها النسبي هو عين البقاء الحقيقي. فكأنه لما شهد فناء واحدٍ من الكثرة وجد بقاءه في ذاته المطلقة. إذِ العارف كلما شهد فناءً ظاهراً يدركه بقاءً في عين أحديته الخافية.

قوله : **ثم الثامن والخمسون الغيرة.**

أقول : إن موجب الغيرة ههنا هو الخوف من الفناء الذي يلتحق بالبقاء. وهذان شهودان في شهود واحد. ولهذا غار على الكثرة من الفناء. فلو أنه في شهودين متعدِّدَين لما كان حصلت له هذه الغيرة. إذِ الوجود آناً ينطلق وهو كامل، وآناً يتقيَّد وهو كامل أيضاً. فحالتي كماله في الإطلاق والتقييد لا يخاف على شيء منه الفناء لأنه لا يفنى شيء منه في حال الإطلاق لأجل كماله. وإذا لم يفنَ منه شيء فلا خوف عليه. ولا يفنى منه شيء في حال كمال تقييده، فلا تصدق عليه الغيرة الناشئة عن الخوف، إذِ الغيرة خوف تصحبه الشجاعة.

قوله : **ثم التاسع والخمسون الهمة.**

أقول : إنَّ الهمة وارد مناسب للغيرة. لكنه عن تمكينها بشرط اصطحاب الشجاعة. فلما حصل له هذا الوصف اتصف بالهمة ميلاً إلى الإطلاق الحقيقي الذي لا تمايز فيه يوجب الخوف على شيء. لأن خوف العارف على الأشياء لا منها. ولهذا نشأ عن هذا الخوف الهمة.

والهمة إرادة متمكنة. فلا يصدق عليه وصفٌ من الأوصاف إلا بعد إرادةٍ متمكنةٍ. فكأنه حاكم لا محكوم عليه من أجل اتصافه بالهوية في حال فنائه. فهو يهتم للإطلاق بإرادة وللتقييد بإرادة أخرى. فأراد هذا الإطلاق بعد الهمة الناشئة عن الغيرة التي موجبها الخوف.

قوله : **ثم الستون الكشف.**

أقول : إن الكشف ههنا الجري في مرتبة الإطلاق. وهذا هو الكشف الذي قال فيه أمير المؤمنين **علي بن أبي طالب**، عليه السلام : «لو كُشِفَ الغطاء ما ازددتُ يقيناً». ولا معنى للكشف إلا شهود كل خافٍ على الإطلاق. فكأنَّ علياً، عليه السلام، قال : لو شهدتُ كلَّ خافٍ لما ازددتُ يقيناً، إذ ليس هو خافياً عندي.

ومراد الشيخ، رضوان اللّه عليه، شهود كلِّ خافٍ في حال الإطلاق، إذِ الإطلاق لا يُحكم عليه بالظهور والخفاء. إذِ الظهور والخفاء اسمان، والمسمَّى بهما مطلق فلا شيء خاف عليه. والظهور نسبي مضاف إلى الخفاء. فكما لا خفاء عنده فلا ظهور

عنده. إذ الإطلاق بريء عن الأسماء لأنه لا تمايز فيه. والأسماء موضوعة لتعارف المميزات[١]، فلا أسماء، لأنه لا تمايز ولا صفات، لأنه لا تعظيم. والكشف يعمُّ هذا الشهود الواحد الصادق عليه الإطلاق.

قوله : **ثم الحادي والستون المشاهدة.**

أقول : إن المشاهدة ضرب من الكشف. وخصوص وصف فيه. لكن المشاهدة مختصة بشهود اللّه تعالى. فما دام الشاهد في حضرة اللّه سمّي هذا الكشف مشاهدة. وإذا شهد ما سواه يسمّى كشفاً لا شهوداً، وقد يسمى شهوداً لا مشاهدة.

ولهذا قال رحمه اللّه، في «**رسالة**» [٦٥ ب] هذا الكتاب، إن الكلام من مقام المكاشفة لا من مقام المشاهدة. لأن المشاهدة للبهت. فالمشاهدة تُطلَق على حضرتَيْ الإطلاق والتقييد، وهما منسوبان إلى اللّه تعالى. فمراده هناك بالمشاهدة مشاهدة الإطلاق. وههنا مراده أعم من ذلك، لأن المشاهدة ههنا تقال على الإطلاق والتقييد. فكأنه خرج من حال الإطلاق إلى حال التقييد. وهي محلٌّ يرى اللّهَ فيه صورةً موصوفة بالإطلاق والتقييد. فإطلاقها لعظمتها، وتقييدها لكونها صورة.

قوله : **ثم الثاني والستون الجلال.**

أقول : إن الجلال حضرة لائقة بالمشاهدة، لأنه اسم ظهر اللّه به مخصوصاً بالثنوية. وهو تمكين اسم الجميل. فيظهر عليه صفة في حال الناظر والمنظور، ليحصل له هيبة وخشوع مع محبة، فالجميل للمحبة. فلما رُفع المحبُّ إلى مقامٍ أعلى من موطن المحبَّةِ الذي هو الظاهر، فازداد الاسم صفة بغير زوال عينه.

ولما كانت هذه الصفة لائقة بالمشاهدة – وهي الجلال – خرج الشاهد في شهوده من مقام إلى مقام، لأنه لا تتغير عليه صفة إلا بخروجه من محلِّه في شهود واحد. فالجلال صفة مختصة باللّه، دون الجميل وغيره، لكونها تنشأ عن التعظيم. وكل تعظيم ناشئٌ عن عظمة اللّه تعالى. فإذا حصل للشاهد شهودان في خلع واحد، يكون هذا الشهود أشدَّ تمكيناً من الشهود الواحد. والتمكين عبارة عن الاستعلاء. لكن الاستعلاء على ضربين : استعلاء وصفٍ، واستعلاء معنىً.

١. في (س، ق ٤٥ب) : «التمييزات».

فالعارف الكامل له استعلاء الوصف، ويتعالى عن استعلاء المعنى. إذ استعلاء المعنى هو على بني الجنس، بشرط الاستقلال بجهة دون جهة. والعارف لا جنس له ولا حصر، فيجلُّ عن هذا المقام المعنوي. ولما كان هذا العارف متصفاً بالاستعلاء اتصافاً خَرَجَ من مقام الشهود إلى مقام الجلال. والخروج كما ذكرنا ينشأ عن التمكين.

قوله : **ثم الثالث والستون الجمال.**

أقول : إن شهود الجمال بعد الجلال تنازل كالنزول في الثلث الآخر من الليل. إذِ الجمال اسمٌ مختصٌ بالكثرة. فيتنازل المقيد إلى الكثرة حتى يظهر بالاسم، لئلا يقع النفور، بل يقع الجذب والقبول بالمحبَّة الناشئة عن هذا الاسم. فهذا التنازل عند كمال التقييد الذي لا افتقار فيه. فظهر بالجميل عند كمال الوجود في التجزؤ. فيتردَّد العارف بين الوجود المتجزئ وبين الله. إذِ الكلُّ قد انطلق عليه اسم التقييد. ففي حال تردُّده إلى الكثرة يكون تنازلاً. وحال رجوعه إلى اللّه يكون استعلاءً. وفي كلا الحالين يظهر الجميل، إذ هو صفة مختصة بالتجزؤ. فالكثرة مفتقرة إليه كما قلناه.

وإذْ تحوَّل اللّه للشاهد في الصورة، افتقر الشاهد في هذه الصورة إلى الجمال، لئلا يحصل له النفور من الصورة المذكورة عن قهر أو جبروت. فلما تنازل من شهود اللّه إلى شهود الكثرة رأى حقيقة الجمال في هذا الشهود لأنه مختصٌ بها.

قوله : **ثم الرابع والستون ذهاب العين.**

أقول : إن هذا الشهود هو حضرة منتزعة من الهوية مختصة بها، بشرط أن يحتوي على مجموع أوصافها. وشيمة الهوية ودأبها الإفناء، فأيُّ حضرة انفردت منها كانت مفنية، خصوصاً إن كانت مرادة للزوال كما قال. فتكون هذه الحضرة ناشئة عن الهوية في حال إرادتها للفناء. فلما ظهرت هذه الحضرة لعين الشاهد أدرك فيها صورة الفناء وكيفيته ومبتدأه إلى حيث زوال العين. لأنَّ الزوال هو الفناء، والفناء استهلاك في الهويَّة. والاستهلاك هو محو الرسوم المتميِّزة. فلا يزال الرسم مشهوداً عند الأخذ في الاستهلاك إلى حيث كمال هذا الأخذ تزول العين المذكورة، وينطلق على المأخوذ الفناء.

فكأنه في هذا الشهود اطّلع على كيفية الزوال المعبَّر عنه بالفناء. وهذا مثل قوله، رضي اللّه عنه، بمشهد نور الأخذ، فشهد هناك الكيفية، وشهد ههنا الصورة.

قوله : **ثم الخامس والستون ما لا يدرك.**

أقول : إنَّ هذا التنزُّل موهمٌ أنه شهد ما لا يمكن لأحد شهوده. وتعبيره عنه بالشهود يناقض ذلك. لأنه لولا إمكان شهوده له لما شهده. وكذلك الإدراك يوهم أنه أدرك ما لا يمكن إدراكه، وقد أدركه. وهذا تجلٍّ مع استعلاء بقوة، وهو غلط، لأنه ما دام له الشهود فلا يبعد أن يشهده غيره بعين ذلك الشهود. لأن النوع باقٍ، والعصر لا يخلو من عارفٍ. فكأن هذا الشاهد يريد قهر الفيض من غير محلِّه.

وصورته أنه يفيض الإشراق من المغرب، وليس محلَّه. إذ فيض الإشراق مقتضى المشرق، ولم يك في زمانه حان للشمس أن تطلع من مغربها. [ويمكن أن يريد بما لا يدرك ذوق مختص به، إذ لكل عارف بل لكل موجود له خصوصية لا يشرك فيه غيره، أو يمكن أن يريد به مالا يدرك بالعقول، وكذلك في المواضع][1]. والكلام له أوقات وأزمان مختصَّةٌ لائقة به. وشيمة العارف وضع الأشياء في محلِّها. ولا أعلم ما الذي أخرج هذا العارف من قالب الوضع إلى حيث الإيهام.

وأقول : إن مخرجه عن ذلك مقتضى الكمال، إذ فيه خروجٌ وثبوت، والغالبُ ثبوت. ولا يرتضي العارف لنفسه الخروج، إذ الخروج نسبي، والعارف قد اتّصف اتصافاً، فلا يليق به أن يقف عند النسب. لكن زمانه يوفّيه حقَّه. فإن تُوُهِّم من العارف غلط أو مغالطة فيكون فعل زمانه لإعطاء الكمال حقَّه. وحقيقة العارف بريئة عن المغالطة إذ هي من مقام الهزل. والعارف قد ركب منهاج الجد اتصافاً. فالغلط الملحوظ منه فعل الزمان.

وإنما يتوجه عليه منا اللائمة إذ ترك حكم الزمان يظهر عليه قهراً، مع علمنا أنه لا بدَّ من ذلك لاقتضاء كماله له. فقوله : «ما لا يدرك»، هو عبارة عن شهود مجموع الهوية، لأنها لا يدركها إلا ذاتُها. فكأنه قال : شهدتُ شيئاً لا يدركه

---

١. الجملة السابقة ساقطة في (ا) وفي (ب)، واستدركت من (س، ق ٤٦ب).

منفرد عن الهوية. وهو لمّا شهد هذا الذي لا يدرك كان مُستهلكاً في حقيقة الهويّة وهي مدركة لنفسها.

قوله: **ثم السادس والستون [٦٦ أ] ما لا يُسمَع.**

أقول: إنَّ شهود ما لا يُسمع هو شهود إدراك الهوية، لأنَّ الإدراك لا يفتقر إلى السمع، بل يعدم في حال هذا الشهود. فشهود هذه [كذا] الحضرتين مختصٌّ بالهوية التي تستوفي الأسماع والأبصار.

قوله: **ثم السابع والستون ما لا يُفهَم.**

أقول: إنَّ شهود ما لا يُفهم هو إحاطة بمجموع الهوية. وهو يشبه قوله: «ما لا يُدرَك»، لكن يباينه بالعيان، لأن الشهود نظر عياني، والإدراك لا نظر فيه. فههنا قد شهد الهوية مسمّاة واسعة محتوية على مجموع ما يختصُّ بها من حضرات وفصول وأزمان وأيام لا يحدُّها العدد. ولا يقوى بطش العقل على سعتها، لأنها يجتمع فيها الشيء وضدُّه في آنٍ واحدٍ، كالحرِّ والبردِ معاً، والعدم والوجود معاً. فالوجود لكونها كثيرة والعدم لكونها واحدة.

وما دام الشاهد يلحظ نفسه فيها فإنه يصفها بالواحدية. فعند مطلق الإدراك لا يصفها بشيء، وهو حقيقة الشهود الذي قال فيه إنه لا يُدرَك. فلما كان ههنا الشهود عيانياً عبَّر عن عُزوبِ إيصاله بعدم التفهيم، لأنه لا يدرك من قال «شهدتُ» إلا ملتزماً بإظهار مجموع ما شهد، إمَّا معاني وإما تمثيل. والإدراك بريء عن هذا كُلِّه. فلا يُكلَّف من قال «أدركتُ» العبارة عن المعنى، بخلاف قوله ههنا: «ما لا يُفهَم»، فإنه يضطر إلى إبراز المعاني. ونحن أيضاً إذْ قد ألزمنا أنفسنا بهذا الشرح.

قوله: **ثم الثامن والستون ما لا ينقل.**

أقول: إنَّ مراده ههنا يشبه مراده بقوله: «لا يُفهَم». فإن الشاهد لا يقدر على إيصال شيء سوى العبارة عن شهوده. ولهذا لا يقدر أحد على أن يصف غيره بما عنده من الوصف. وتأييد هذا قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى / ١١]. فلما كان تعالى واحداً انتفى أن يدخل تحت الاقتدار الإلهي وجود ثانٍ. فلما اتّصف الشاهد بالفناء عَزُب عليه أن يُفني واحداً مثله. إذِ النقلة لا تكون إلّا بعد

موت العارف الكامل إلى آخرَ مستعدٍّ للكمال العرفاني. فلو قدر أن ينقله إلى غيره لجاز وجود عارفَيْنِ في عصرٍ واحدٍ. لكن اللّه تعالى واحد، فالثنوية مُحال.

قوله : **ثم التاسع والستون الإشارة.**

أقول : إن الإشارة ههنا إلى النفس. فلما قال : شهدت مالا يُنقَل أخذ في الشهود الثاني مشيراً إلى نفسه بالواحدية. لأنَّ مجموع الوجود لا ينقله إلا ذاته. فليس في وجود الثنوية فائدة إذا استقلَّ المجموع بحمل نفسه وصفاً، وعياناً وطوعاً. فلما اتصف هذا الشاهد باستقلال المذكور الواحدي، واتصف بهذا كله، وبرئ عن الثنوية عادت الإشارة من نفسه إلى أجزائه المتكثرة. والحاصل من هذه الإشارة أنها إلى نفسه، من نفسه المطلقة إلى أجزائه المقيَّدة.

قوله : **ثم السبعون الكل.**

أقول : إنَّ شهود الكلِّ بعد رفع الحجب مناسب من وجوه :

أحدُها : أنَّ القصد في رفع مجموع هذه الحجب ليدرك الشاهد ما وراءها، وهو المحتجِب تعالى. فقد كان عند وجود هذه الحجب شهوده ناشئٍ من العزة. فلما اقتسم بنصف هذا الاحتجاب، أي كان محتجباً ومحتجباً عنه، أقام عليها حتى رفعت عنه بأسرها، فوجب أن يكون المشهود عند الرفع مسمَّى بغير العزَّة، لأن العزة يقارنها الحجاب فوجده من اسم اللّه، ولهذا قال : «الكلّ».

الثاني : أنَّ عند حصوله وراء الحجب، كان الربُّ والعبد قد اجتمعا في حضرة واحدة ومقام واحد. وليس في الوجود إلا ربٌّ وعبدٌ ظاهراً، فإذا اجتمعا ظاهرين في محلٍّ واحد وعاد أحدهما ظاهراً للآخر يكون الكلُّ قد اجتمع في هذا المحلّ. لأن الربَّ يشهد نفسه مع العبد ظاهراً. والعبد أيضاً يشهد نفسه مع الربّ ظاهراً، فكلٌّ واحد منهما يشهد الكلّ، فلم يحصل له هذا الشهود من حين وجود هذه الحجب إلى حين زوالها. لأن المحتجب لا بد أن يستتر في حال الاحتجاب ويخفى عن الموجودات، فإذا كانت هو فقد ستر عن نفسه شيء. فعند تحقيق هذا الزوال أدرك المحتجب ما خفي عنه، فكأنَّ الكل قد ظهر لعينه عند زوال هذه الحجب.

الثالث : أن اسم اللّه تظهر به ذاته في حال ظهوره، وذاته واحدة جامعةٌ للكثرة كلِّها. فإذا ظهر للشاهد شهود من اسم اللّه يكون ذاتياً يدرك الشاهد فيه مجموع الوجود. وموجب ظهورها بهذا الاسم لعين الشاهد هو زوال الحجب بشرط فنائها. فإذا فني الاحتجاب عاد المحتجب مسمّى باسمٍ يباين ما كان عليه. ولا يباين العزة سوى اسمِ اللّه الحاضر، الذي لو توجه الشاهد إلى أينيَّة مراده لوجد الجمعيَّة. ومتى وجد شيئاً مع نفسه يجب أن يكون المعرف به الشيء جامعاً، وليس لنا اسم جامع إلا اسم اللّه.

ويدلُّنا على جمعية هذا الاسم وحضوره قوله، ﷺ : «لو دلّيتم بحبل لوقع على اللّه». وقوله تعالى : ﴿ لا تحزنْ إنَّ اللّه معنا ﴾ [التوبة / ٤٠]. وقول الصحابي، رضي اللّه عنه : «ما رأيت شيئاً إلا ورأيتُ اللّهَ فيه». وقول الآخر : «ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيتُ اللّهَ معه». وقول الآخر : «ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيتُ اللّه قبله». وقول الآخر : «.. بعده»... إلى غير ذلك. فكلٌّ هذه دلائل قاطعة داخلة على يقين الشاهد. ولا يزداد بها سوى المعونة عند الإظهار لسرائر الحقيقة. فأول ما وجد، رضي اللّه عنه، على هذا التقدير، عند زوالِ الحجبِ اللّهَ. ولهذا قال : «الكل».

قوله : **ثم يتبعه التفصيل.**

أقول : إنَّه لما ظهر له اسم اللّه دفعة كان قد ظهر له الوجود دفعة أحديّاً بغير كثرة. ولَما كان جامعاً للأشياء وجب أن يتبعه التفصيل، لأن الجمع لا يكون إلا لأشياء كثيرة. والأشياء مناط التفصيل. وأيضاً فإنه يستهلك حقائق الأسماء استهلاك الهوية. وتكون الأشياء فيه فانية مستهلكة. فأحديته للاستهلاك وجمعيته لبقاء المستهلكات. فالبقاء بعينه مؤدٍّ إلى التفصيل.

وأيضاً فإنَّه لما ظهر الاسم حقيقة كانت الأشياء مطلقة. والإطلاق يكون آناً واحداً. فأخذ المسمّى في التقييد. وبقدر ما يتقيَّد المسمَّى يفصِّله الشاهد. ولهذا قال : «يتبعه [٦٦ ب] التفصيل». لأن كلاًّ منهما أخذ في الصفة اللائقة، وهو الشاهد في التفصيل، والمشهود في التقييد.

قوله : **قال العبدُ : فلمَّا انتهيتُ قال لي : ما رأيتَ ؟ قلتُ : عظيماً. قال لي : ما أخفيتُهُ عنكَ أعظمُ .**

أقول: إنَّ قولَهُ له: «ما رأيتَ» [كان] امتحاناً لا استفهاماً. وأراد بهذا الامتحان أن يبيِّن للشاهد تحقيق شهوده أو عدمه. لأن بعض الشاهدين يأخذ في طريق التعجُّب والاستعلاء، ولا تعود أنفسهم مقهورةً، فيقولون: شهدنا، وما شهدوا شيئاً سوى بارقة أو لا ئحة أو تحقيق اسم من الأسماء. فبحصول الاستعلاء عند هذا الشهود يركبون منهاج الدعوى بدوام الشهود والخطاب. سيَّما إنْ أخبرَ أحدهم إخباراً وأصاب فيه اتفاقاً قال: هذا سرٌّ من أسراري التي اختصصتُ بها من اللّه. وإن لم يُصبْ في هذا الإخبار قال: إنني لست عالم الغيب وإنه لا يعلم الغيبَ إلا اللّه تعالى.

فلما اخترقَ هذا الشاهد نافذاً في الحجب السابقة، وعلمَ اللّهُ أنه في مقام الصدق امتحنه بصيغة الاستفهام عن ما رآه؛ ولهذا قال: «عظيماً». لأنه لا شيء أعظم من الحُجُبِ وما وراءها في حال التقييد. لأنه لا يكون حجاب ومُحتجِب إلا عند هذا التقييد المذكور. وليس وراءَهُ عظمةٌ سوى عظمة الإطلاق.

قوله: «ما أخفيتُهُ عنكَ أعظمُ»، يريد به الإطلاق المخفيَّ في زمان التقييد. لأن الرؤية الصورية وهي رؤية المحتجب تعالى تُباين رؤيته المطلقة. فلو شوهد إطلاقه عند رفع الحجب كلها لما كان سؤالٌ ولا خطاب ولا امتحان كما وقع، لأن الإطلاق منافٍ لكلِّ ذلك، ولا كان الشاهد علم أنَّ هناك شيئاً مخفياً عنه. لأنَّ الإطلاق يختفي في ظهور التقييد. والتقييد يختفي بظهور الإطلاق. لكنَّ الإطلاق لا خطاب فيه، إذ لا شاهد هناك ولا مشهود، بخلاف التقييد فإنه متى ظهر كان الوجود له[1] متكثِّراً.

وقوله: «قال لي: ما أخفيته عنك أعظم»، يريد به خفاء الإطلاق في التقييد. لأن المحتجب وإن كان مطلقاً في حقيقته فلا يُرى إلا مقيَّداً، لأنَّ في شهوده شاهداً وحجاباً ومحتجباً عن الشاهد. فهذه ثلاثة مضادة للإطلاق، لأنه واحد فيه ولا ثانيَ عنده ولا شاهد ولا مشهود. لكنَّه في حال شهوده – أعني الإطلاق – يكون الشاهد قد حقَّق نفسه أحديَّة جامعة، مستهلكة هوية، تفني حقائق كثيرة إلى حيث الاتحاد. فتظهر على ذات الشاهد آثار الهوية بأوصافها وأسمائها.

---

١. في (س، ق ١٤٨أ): «كله».

أمّا المشهود فإنه يكون قد حقّق نفسه أيضاً واحدةً منفردةً مباينةً للكثرة مُستهلكة للأسماء والصفات، ممتلئة فيّاضة منها عليها مريدةً للتقييد. فأيّما كان قد حصَّل هذه الأوصاف كان قد استهلك حقيقة الآخر، إنْ كان المشهود فحقيقة الشاهد، وإن كان الشاهد فحقيقة المشهود وهي المقيّدة. وهذان الوصفان مباينان لشهود المحتجب، ولهذا قال له: «ما أخفيتُهُ عنك أعظم». يريد به خفاء الإطلاق في حال هذا الخطاب، فإن المقيّد وإن كان هو المطلق بعينه، لكن الإطلاق أعظم لأجل الأحدية البريئة عن الثنوية، العارية عن الخطاب والمشهود والشاهد. فلا يصدق عليها الافتقار أبداً. والمقيَّدان كلٌّ منهما مفتقر إلى الآخر.

قوله لي: **وعزتي، ما أخفيتُ عنكَ شيئاً، ولا أظهرتُ لك شيئاً.**

أقول: إنه ما دام الشاهد في شهود رفع الحجب يُسمّي المشهود عزيزاً، لأنَّ آثار العزَّة ظاهرة عليه. وإن زالت الحجب فالاسم لا يزول إلا بعد شهودٍ آخر، إمّا في هذا الخلع وإمّا في خلع آخر. ولهذا أقسم المشهود بالعزَّة، لأنَّ هذا الاسم ظاهر عليه لعين الشاهد كأنَّهُ قال: أُقسم بصفتي الآن، كالسلطان يُقسم بنعمته ما دام في السلطنة.

وتكملته للقسم وجوابه: «ما أخفيتُ عنكَ شيئاً»، يريد به أنه متى ظهر اسم من أسماء اللّه استهلك حقائق الأسماء الباقية، أي رفع حكمها. وهذا الشهود كائن من العزة فيحتوي على صورة اللّه المشهودة. فلما شوهد «العزيز» كان مجموع الحقيقة مشهوداً لغير الشاهد. لكنه مُقيَّد فما أخفى عن الشاهد شيئاً في ظهور هذه الصورة المنسوبة إلى اسم.

وأيضاً فإن الشاهد والمشهود قد اجتمعا في محلٍّ واحد مقتسمين بالاسم لحصول كليهما وراء الحجُب. وحقيقة اللّه تعالى كاملة بالتقييد والإطلاق. فالإطلاق له والتقييد للشاهد، ما دام في هذا الشهود. ولا يخفى عن الشاهد شيء باجتماع صفتَيْ الإطلاق والتقييد، لأنهما كمال الحقيقة.

قوله: «ولا أظهرتُ لك شيئاً»، معناه أنه لما تلفَّظ بـ«لكَ» و«عنك» حصل في هذا الخطاب وصف حقيقة الثنوية المباينة للحقيقة الأحدية. فعند الثنوية لا

يظهر للشاهد حقيقة ؛ لكنه يظهر بصفات التقييد، ويخفى الإطلاق عند ظهور هذه الصفات.

والشاهد يتكلَّفُ هذا الشهود تكلُّفاً، إذ الطبع يريد الإطلاق المتّصف بالسعة. فشهود الثنوية يثقل على الشاهد بكونه يتقيَّد فيه، ولا تظهر له الحقيقة ما دام في شهود التقييد. فكأنَّهُ قال له : «ما أظهرتُ لك شيئاً» من الحقيقة المطلقة في هذا الشهود المقيد المباين للهوية الموصوفة بالذات.

قوله : **ثم أحرقَ الستورَ ورائي، فرأيتُ العرشَ، فقالَ لي : احملْهُ، فحملتُهُ. فقال لي : ألقِهِ في البحرِ، فألقيتُهُ، فغابَ.**

أقول : معنى إحراق الحجب هو خروجه من شهود إلى شهود آخر في هذا الخلع الواحد جرياً على قاعدة الجري، وهو شاهد. وكان هذا الشهود الداخل شهود رفع لا شهود خفض. ولهذا خرج من هذا الاسم إلى شهود اسم آخر ناشئاً نشأة حدوث، وهو العرش المذكور، لأنه ناشيء عن الرحمة، والرحمن مستوٍ عليه.

فقوله : «رأيتُ العرش»، أي شهدتُ حقيقة اسم آخر مباين للعزة بالإحاطة والظهور، لأنَّ الرحمن محيط بهذه الأسماء كلها مستوٍ عليها حقيقة. ولهذا يظهر عليها مستوياً، وهي لا تستوي عليه لا حكماً ولا ظهوراً، وله الحكم لأجل أوليَّة النشأة الصادرة عنه، وله الاستعلاء بعطاء كل شيء خلقه بقدر سَعته بغير منع.

والإحاطة من كون الوجود معموراً بالرحمة جارياً إلى مستقره، فيها التحاق الأول بالآخر كالاستدارة المذكورة. فهذا الاسم باحتوائه على هذه الصفات يباين الأسماء. وأيضاً باقتسامه للوجود بقوله تعالى : ﴿قل ادعوا [٦٧ أ] اللّه أو ادعوا الرحمن﴾ [الإسراء / ١١٠].

قوله : «فقال لي : احمله»، معناه الاتصاف بالخلافة لأنه لا يحمل الرحمة إلا المسمَّى بها. فمن حملها كان مستخلفاً عن المستوي عليها. والعارف نشأته آدمية مخلوقة على الصورة مختصرة منها، ولهذا كان واحد عصره، لأجل المقابلة في صورة الانطباع في مرآة الذات المميزة للثنوية. فالشاهد مستقلٌّ بصفة الاقتسام وهي صفة التقييد فيستقلُّ المشهود بصفة الإطلاق. ولا معنى للخلافة إلا الاقتسام

بالقيومية على الأشياء. فلما قال له : «احملْهُ»، كان مثل قوله للملائكة : ﴿ إِني جاعلٌ في الأرضِ خليفة ﴾ [البقرة / ٣٠]. لكن الجمعية في هذا العارف أظهر من جمعية آدم لنفسه. لأن الإشارة في استخلاف آدم كانت إلى الملائكة. فلو أن ذاته جامعة لحقيقة الملائكة لكان الخطابُ لنفسه.

وهذا العارف، رضوان اللّه عليه، كان وجوده عند كمال الحضرات، واتصف بها في حال فنائه. فتكون ذاته جامعة لحقيقة الملائكة الذين هم عالم الباطن. فكان الخطاب لنفسه دون إعلام غيره من عالم الخفاء والظهور.

قوله : «فحملتُهُ»، يريد به الاتصاف مشوباً بالعبودية، لدخوله تحت الأمر، فاستقلاله للاتصاف والطاعة للرب. فعند هذا الاتصاف يعود العارف رؤوفاً رحيماً بأجزائه المتكثرة، وتنتفي عنه صفة الانتقام، وإن كانت من صفاته، لكن أحداً لا ينتقم من نفسه. والكثرة ذات العارف فلا ينتقم منها، لكنه يظهر بصفة الرحمة على المقيدين، ليقابل الرحمة بالتقييد، لأنه ناشىء عن الانتقام، فحمله لاستمداده الرحمة من اللّه ويمدُّ بها الوجود. لأننا قلنا إن الكثرة في عصره فروعه. والفرع يستمدُّ من الأصل.

قوله : «فقال لي : ألقِهِ في البحر، فألقيتُهُ، فغاب»، معناه أن عند حمل هذا الشاهد للعرش واستقلاله، عطف آخر الزمان على أوَّله كالاستدارة. لأنَّ هذا الشاهد يستمدُّ من البعثة الرحمانية التي قام بها محمد، ﷺ. فعاد العرش محمولاً مرَّةً ثانية بنشأة هذا التابع. ولا يحمل العرش مستقلاً به إلا من يكون قد حصر مادة الحياة التي هي الماء، إذ هو أول موجود. والموجودات تستمدُّ منه الحياة.

وهذا الشاهد قد حصر هذه الموجودات بكماله. فوجب أن يكون الماء من جملة المحصورات، ولهذا قيل له : «ألقه في الماء»، وهذا أمر ممكن قدرته على التكوين. فكأنه قال له : ألقِ الرحمةَ في الحياة، لتعود مؤثراً في الوجود باشتمال هذه الحياة على من صدر من الرحمة، ليكون الماء أول موجود كما كان أول صادر عن اللّه، والموجودات تستمد منك[1] الحياة في حال الظهور الصادر عن الرحمة.

---

١. في (س، ق ١٤٩أ) : «منه».

وصورة عطف الزمان هو أنه عند ظهور كلّ عارف يكون الوجود مفتقراً إلى ظهوره. والوجود كما قرره النبي، ﷺ، صورة دائرة. فافتقار الوجود إلى العارف يؤثر في تلك الدائرة أثراً. فعند وجوده تكون من الأولية نشأته، والأثر مهيّأ له إلى حين كماله. فيلحق الأثر بنشأته الصادرة عن الأولية فيعطف الأول، الذي هو نشأة العارف، على الآخر الذي هو الأثر ليستقرَّ العارف في محلِّه المهيَّأ له.

فعند نقلته من الأولية إلى محلِّه الذي هو الأثر، نسميّه عطف الأول على الآخر. ويكون كمال الدائرة بمقدار دوامه إلى حين نقلته. وتعود الدائرة إلى الأثر بحال الافتقار، فظهور كلٍّ واحد من العارفين يتحقق العطف المذكور ويعود العرش إلى الماء ككونه الأول. فرميه في الماء هو غمر الرحمة بالحياة إلى حيث غيبتها لتشتمل الحياة على مجموع الوجود.

قوله : **ثم رُمِيَ في البحر، فقال لي : استخرجْ من البحرِ حجرَ المثلِ، فأخرجتُهُ، فقال لي : ارفعِ الميزانَ، فرفعتُهُ.**

أقول : معنى رميه في البحر هو الغيبة في سرِّ الحياة إلى حيث استهلاك الشاهد في هذا السرّ بالمراد الذي قد عبَّر عنه بالفعل. فلا يتصف العارف بهذا السرّ إلى حيث إشراقه على الأولية. وهو في الآخر ليتحقَّق له التمكين بالحكم على هذا السرّ. فرَمْيُ العرشِ في الماء عَوْدُ مجموع الوجود إلى الحياة بصورة العارف.

ورمي صورة هذا العارف مرة ثانية هو تحقيق هذا السرّ عليه دون الموجودات، إذ هو مختصر منها. فمتى طرأ على الوجود عارضٌ فلا بدَّ لهذا العارف أن يظهر عليه هذا العارض، بحكم الترجيع، ليكون الحاصل له وحده دون الموجودات. فصورة العطف هو كمال الزمان مرة ثانية.

وإلقاء الوجود المعبَّر عنه بالعرش، والصورة المختصرة التي هي صورة العارف، في الماء هو، ظهور السرِّ عليه بعد فنائه المعبر عنه بالرمي في مدد هذه الحياة.

قوله : «فقال لي : استخرج من البحر حجر المثل»، معناه أمرٌ ناشىء عن الاقتسام. إذِ الشاهد والمشهود والعرش والماء في هذا الشهود يحتوي عليهم اسم الرحمة. وحجر المثل هو اسم الله، بدليل الآية وهو قوله : ﴿قل ادعوا اللّه أو

ادعوا الرحمن... ﴾ [الإسراء / ١١٠] فليس للاسم « الرحمن » مماثل إلا اسم اللّه. فاضطراراً يكون هو الاسم المعبَّر عنه بالحجر. وكونه عبَّر عنه بالحجر لأن اسم اللّه متى ظهر استهلك حقائق الأسماء كلَّها. فيكون صمداً في حال هذا الاستهلاك صلباً لا سبيل لظهور شيء من الأسماء عليه ولا فيه.

وليس لنا شيء أشدّ صلابة من الحجر. فتعبيره عنه بالحجر مناسب لعدم الخلاء وسرعة استحالة كلِّ شيء إليه. فكلٌّ اسم من الاسماء مرجعه إلى اسم اللّه. بل كل شيء لقوله تعالى: ﴿ ألا إلى اللّه تصير الأمور ﴾ [الشورى / ٥٣]. وذلك لجمعيته للأشياء المتجزئة، وهو لا يتجزَّأ، فيحتوي عليه شيء من الأشياء.

قوله: « فأخرجتُهُ »، معناه حصول اسم اللّه له في مقام المماثلة إذ كان الشاهد يحتوي عليه الاسم « الرحمن » في هذا الشهود. فإخراج حجر المثل هي المماثلة. والاسمان موجودان، وكون المخرج واحداً من قبل الرحمة دليل على نشأة الشاهد آخذاً في طريق الكمال، إلى حيث ظهور الاسم. لأنه لا يكمل هذا الاسم المعبَّر عنه بالحجر في وجوده [٦٧ ب] إلا بوجود المقيدين المحسوسين الذين من جملتهم الإنسان.

فبالحقيقة هذا الإنسان مظهرٌ لكمال هذا الاسم الجامع لصفتَيْ الإطلاق والتقييد. فالإنسان مع ما تخلَّف من الموجودات مستقلٌّ بصفة التقييد. والأسماء من حيث هي مقيَّدة، فكأنه لم يظهر اللّه باسمٍ كاملٍ إلا بوجود هذا الإنسان المسمَّى، وهو العارف.

قوله: « فقال لي: ارفع الميزان، فرفعتُهُ »، معناه وجود الاسمين في صورة هذا الكامل الفاني في حقيقة اللّه تعالى. والأمر بالرفع دالٌّ على أنَّ وجوده عين وجود اللّه لفنائه في بقائه. والميزان صورة العدل بوجود الاسمين مجتمعين في ذات هذا الشاهد، وهما صفتا الاطلاق والتقييد. فالإطلاق لاسم اللّه، والتقييد للاسم « الرحمن »، إذ هو مدد الوجود المتكثر. ورفع هذا العدل هو إظهاره بوجود هذا المراد للكمال. فلم يستحق الوجود عدلاً إلى حين ظهور آدم عليه السلام. واستمرَّ هذا العدل متسرمداً لا يزال يظهر عند وجود كلِّ عارف كامل مماثل لآدم.

قوله : **فقال لي : ضعِ العرشَ وما حواهُ في كفةٍ، وضع حجر المثل في الكفة الأخرى، فرجح الحجر.**

أقول : معنى الوضع في الميزان دليل على التمكين بإظهار العدل. وذلك أنّ العارف بعد كماله يلتزم بعدم الخصوص وإعطائه حقه. والاختصاص حقه أيضاً يدفعه إليه ولا يُبطل شيئاً من الوجود بل يضعه في محلّه اللائق به، ويركب منهاج الاستمداد. فيمدُّ كلَّ ناقص مفتقر إلى كماله اللآئق به. وهذا كله لظهور الاسم العدل عليه بعد فنائه في الذات المسماة بهذه الأسماء. ويعود الوجود له حاضراً دائماً تقييده وإطلاقُهُ. فهو يعطي التقييد حقَّه والإطلاق حقه.

والحالتان حاضرتان في وجود هذا العارف لا تخفى عنه واحدة منهما. وكذلك لا يشتدُّ ظهورهما ولا يضعف، فدائماً في يده قسطاس العدل، كفة الرحمة إلى جانب الوجود وهو التقييد، وكفة الحجر إلى جانب العدم وهو الإطلاق. وهاتان[1] الصفتان حاصلتان في ذاته، إحداهما مقابلة للأخرى، وهو الممدُّ بصورة الفعل، وكل هذا ناشيء عن الأمر.

وكيفية وضع هذا الحجر الذي هو اسم اللّه موازياً للاسم الرحمن، شهوده بإرادته لهاتين[2] الصفتين في آنٍ واحد، وهما صفتا العدم والوجود. فهو الجمع بين النقيضين، ونعبِّر عنه أيضاً بثبوت الأعيان في حقائقها وبجمع الجمع وببقاء البقاء. فالآنُ الذي يُجْمَعُ للعارف فيه هذه الصفات يكون آنَ عدلٍ والميزان ظاهره عليه. فإن عاد العارف بعد كماله بهذا الجمع المذكور كان هذا الشهود مقترناً بإرادته ويقتصر فيه على الأمر الأول وهو أمر الكمال. فهذا الشهود كائن بعد كمال هذا الشاهد المذكور. ولهذا لا يذكر فيه حكاية فعل، إذ لم يقل عقيب الأمر فوضعت ولا وزنت ولا شيئاً من ذلك.

قوله : «فرجح الحجر»، معناه أنّه إذا اجتمع الاسمان المذكوران بحقائقهما التي هي صفات الإطلاق والتقييد يترجَّح الإطلاق على التقييد الذي هو العرش وما حواه، لأن الإطلاق يظهر على التقييد في آن اجتماعهما الذي هو صورة الوزن.

---

١. في (ا) : «هذان»، وفي (س، ق ٥٠أ) : «هذه».

٢. في (ا) وفي (س، ق ٥٠أ) : «هذين»، وهذه الفقرة ساقطة من (ب).

والتقييد غير ظاهرٍ في حال الاجتماع، لأن المقيد تصدق عليه صفة الإطلاق. والمطلق لا تصدق عليه هذه الصفة المقيدة.

وأيضاً فإن اسم اللّه إذا ظهر استهلك الرحمة إلى حيث الخفاء لا إلى حيث العدم، والرحمة إذا ظهرت غايتها المماثلة لا الاستهلاك، لأن اسم اللّه يحتوي عليها، وهي لا تحتوي عليه. فرجحان الحجر لجمعية الأسماء فيه ونقصان الرحمة عنه لاستهلاكها حين ظهوره. فكأنهما لما اجتمعا في الميزان التي هي[1] صورة العدل ظهر اسم اللّه لحقيقته، وظهر اسم الرحمة موازياً واختفت حقيقتها، فرجح الاسم الذي عبَّر عنه بالحجر بظهور حقيقته الجامعة.

قوله: **فقال لي: لو وضعت من العرش ألف ألف إلى منتهى الوقف لرجحه ذلك الحجر**:

أقول: معنى وضعه لكل شيء ينطلق عليه هذا العدد صدق الجمعيَّة على اسم اللّه، فإنَّ أي شيء وجد كان مجموعاً داخلاً تحت هذا الاسم فكأنه قال: لو كررت هذا الوجود الرحماني ألف ألف مرة إلى آخر النهج المبتدأ فيه بالعدد كان اسم اللّه موجوداً. ووجوده ظاهر، فبظهوره على الأشياء يحتوي عليها اضطراراً إذ هو الفاعل والمفعول. فاحتواه لكونه فاعلاً، وخفاء الأشياء فيه لكونه مفعولاً.

ووصفه بهذه الصفة المفعولية لأنه يظهر بالتقييد، فصفاته مقيدة وحقيقة عينه التي هي الفاعلة لا تتقيد.

وقوله: «إلى منتهى الوقف»، يعني به أمرين:

أحدهما أنه من حين ابتدائه بالعدد إلى حيث كمال ألف الألف لا يزال واقفاً في هذا الآن لا يتغيَّر حتى يظهر عليه آن آخر يسمَّى آن كمال.

والثاني أنه ما دام في هذا الشهود المسمَّى بالجمع يكون الشاهد فيه واقفاً مطلعاً على جمعية الصفات وحقائقها، وكلا الإطلاق والتقييد مجتمعان، وهو ناظر إليه، والمنظور محضور في شهوده، فهو واقف إلى حيث انقضاء هذا الجمع المعبر عنه بالوزن. فكأنه قال: ما دمتَ فاعلاً لصفات العدل فأنتَ واقف، ولا تزال تَمُدُّ الاسم المعبّر عنه بالحجر بثقل الإطلاق.

١. كذا في الأصول، والوجه «الذي هو صورة العدل».

وقوله : «لرجحه ذلك الحجر»، معناه ظهور اسم الله بجمعيته على [٦٨ أ] جميع الأسماء.

قوله : **فقلت له : ما اسم هذا الحجر ؟ فقال لي : ارفع رأسَكَ وانظر في كلِّ شيءٍ تجده مرقوماً. فرفعت رأسي فرأيتُ في كلِّ شيءٍ ألِفاً.**

أقول : مراده بهذا السؤال الاستفهام، لأنه في حال وجود هذين الاسمين اللذَيْنَ قد صدق عليهما الوزن، لا يظهر أحدهما بحقيقةٍ ظاهرة لكن الشاهد يعود ناظراً إلى الأشياء المتكثرة عياناً وإلى صفة الإطلاق إدراكاً. ولا تتميَّز إحدى الصفتين لعينه من الأخرى، فافتقر إلى السؤال ليعرف حقيقة الواحدة من الأخرى عياناً، لأنه يدرك الحقيقتين إدراكاً ويلحظ واحدة منهما عياناً، فأيما خفي عن بصره في هذا الشهود استفهم من الفاعل عما خفي. فلما كانت صفة الإطلاق خافية عن بصره فحص عن اسمها، لأن الاسم للتعريف، وليس خفاؤها عنه لحقيقتها، لكنها خفي عنه مطلق الاسم.

ومفيض التعريف حاضر وهو المسؤول. وصفة الفيض بالكرم تقتضي العطاء، فحين سأله أجاب اقتضاء كرمياً، إذ هو في مقام الفيض.

قوله «فقال لي : ارفع رأسك»، معنى الرفع إلى جهة الفوقية هو الفحص عن الخفاء، وذلك أن صفة الإطلاق المعبَّر عنها بالحجر وهو اسم الله تعالى إلى جهة الفوقية أميل، لأن الإطلاق صورة الأحدية البريئة عن التجزؤ. ومتى بريءَ عن التجزؤ كان بريئاً عن الكثافة، لأن اللطف واحد وباسمه بَرِئَ عن التجزوء.

وكذلك الأحدية باسمها برئت عن التجزؤ. فلما جُمع لهذا الشاهد الصفتان المذكورتان كانت إحداهما علوية وهي صفة الإطلاق، والأخرى سفلية وهي صفة التقييد. وإنما كانت سفلية لأن التجزؤ والقسمة لا تصدق إلا على الأجسام والمحددات اللطائف والكثائف. فمتى حصل التمييز صار المتميّز من عالم الكثافة. والكثيف ظاهر لعينه. ولهذا لم يسأل عنه للكثافة والتمايز الظاهرين للعين. فاستعْلَتْ صفة الإطلاق للطفها الذي برَّأها عن الانقسام حتى صدق عليها اسم الإطلاق. فقيل له : «ارفع رأسك» تلحظْ جهة الإطلاق المستعلية على كثائف المقيدات القابلة للتمييز.

قوله : « انظرْ في كلِّ شيءٍ تجدْهُ مرقوماً » ، معناه أنه حين سأل أجيب بأن ينظر في كل شيءٍ . وكل شيء إذا نُسِبَ إلى الإطلاق كان على سبيل الجمعية ، لأنَّ المطلق عين المقيَّد . فالأشياء ههنا ليست حقائق في الإطلاق ، وإنما هي معانٍ قائمة داخلة تحت لفظ الإطلاق . فكأنه قال له : انظر في كل معنى يتضمنه هذا الإطلاق ، وليس أعياناً متميزة ليأباها الإطلاق المذكور : فتَوْريته عن المعاني الخافية بكل شيء ، لأنَّ كل شيء مقيد في صفة التقييد هو مطلق في صفة الإطلاق .

قوله : « تجده مرقوماً » ، معنى وجود الأشياء مرقومة في الإطلاق ، مع بقاء الاسم « اللّه » عليها ، هو أن المطلقات في هذه الصفة أي شيء يفرد منها كان مجموع الإطلاق فيه . وإذا كان ظاهراً وجب أن يكون اسم اللّه مرقوماً على المنفردات من حقيقة الإطلاق . وصورة الرقم هو إثبات أثر ظاهر لعين الشاهد . فكأنه قال : انظر إلى المعاني المكمنة في هذه الحقيقة المستعلية فأي شيء انفرد لناظرك منها تجد اسم الحقيقة مرقوماً عليه . مثال ذلك : إنسان واحد إذا انفرد تسمى بالحقيقة الإنسانية ، والمجموع مسمًّى بها .

قوله : « فرفعتُ رأسي » معناه الدخول تحت الأمر اضطراراً يوجبه الخفاء . وضرورة الخفاء هو لكمال الشاهد ، إذ لا بد في كماله من خافٍ وظاهر .

قوله : « فرأيتُ في كل شيءٍ أَلِفاً » أي رأى صورة الأَلِف الدالَّة على الأحدية ، لأن اسم اللّه واحد ، فليس له من الأحرف سوى الألف . وأيضاً فإنه مبتدأ الأحرف ومبدأ العدد . ولهذا بدأ الوجود بواحد .

وكان اللّه كاملاً قبل وجود هذا الواحد الذي هو أبونا آدم ، عليه السلام . فالألف للواحدية التي هي على الصورة مخلوقة ، فنصيب الواحد من حيث هو من العدد « الألِف » ، لأنه واحد جامع كامل ، ليس كباقي الحروف مفتقراً إلى سبيل يكمّله ، أي ليس هو متصل بحرف بل الحروف تتصل به .

هذا هو معنى السبيل الذي عبَّرنا عنه في كتاب « **الختم** » عند دخولنا في الحضرات ، التي هي الأركان الأربعة . فاللّه تعالى يكمل الأشياء وهي لا تكمله . وليس لهذا الاسم شبيهاً في الوجود سوى الألِف . فكأنه قال : رفعتُ رأسي فرأيت صورة الجمعية في كل فرد ، لا حقيقة ثانية . واعلم أنه أتى بصورة الألِف كما هي

في الكتابة لتكون أدلَّ على الأحد. فلهذا أثبتها هكذا «آ». والشرح لا يليق به إلا البسط.

قوله: **ثم حجبني بخمسين حجاباً، وكشف عن وجهي أربعمائة حجاب، ما شعرتُ بها أنها على وجهي من دقتها.**

أقول: إن هذا التنزُّل من مقام الخلَّة. وهو تأييد للاقتسام بالوجود، فإنَّ المقتسمَيْنِ لكل واحد منهما نصف التعظيم على تقدير أن كليهما موجودان. فحيث ذكر الحجب عرفنا بالاقتسام بالاسم الذي ينشأ عنه هذه الحجب، وهو الاسم العزيز. فلما جعلها خمسين عرفنا أنها تصف أسماء التعظيم ففنيت صفة العزة، وبقيت صفات الخلة. وكلا الخليلين صفاتهما تنشأ من مَعَدٍّ[1] واحدٍ متشابهة، لأنهما مشتركان في الوجود. فهذا مثال حاصل عياناً. وكذلك في الصورة فإنه لا يتصور الفاعل في اسم إلا صورة. فالشاهد والمشهود كلاهما صورتان، كل واحد منهما محتجب عن الآخر. والمشهود يعظم الشاهد، والشاهد كذلك. فتعظيم المشهود للشاهد كقوله تعالى: ﴿إنما يخشى اللّهَ من عبادِه العلماءُ﴾ [فاطر/ ٢٨]. فالتعظيم ينشأ عن الخشية. فكل اسم يدرك من الأسماء منفرداً فهو ذو حجاب. وحجابه تمييزه عن الآخر. فلما كان هذا الشهود ناشئاً عن خمسين اسماً قال رحمه اللّه: إنها خمسون حجاباً، فعرف الأسماء بأوصافها المميزة لها. وإنما أطلق عليها اسم الحجب ظاهراً لأنها قد حصلت له فاصلةً بينه وبين مشهوده وهي [٦٨ ب] متميزة.

وكلُّ ما يحصل بين الشاهد والمشهود من الأسماء نسميه حجاباً لأنها تظهر لنا عند الشهود لحقائقها جسمانية لطيفة، فلا تُشْبِهُ أجسامُها إلا أجسام الحجب. هذا من طريق المشابهة في الظاهر، وأما في الحقيقة فإن كل ما ندركه حاجزاً بيننا وبين سبحات الوجه سواء كان المدرك يظهر تلك السبحات أو يخفيها من ورائها فإننا نسميه حجاباً لأنه يخفى بعض الإخفاء في شهود فتكون العزة فيه حاضرة غير ظاهرة وفي شهود لا يخفى منها شيئاً، فيكون الشهود من ضدّ العزة. وهذا الضد

---

١. ر. حاشية ص ١٢٥، والمَعَدُّ هو «البَطْنُ».

هو الظاهر وفي شهود يخفيها كلها. ويكون الشهود من العزة بغير واسطة. فهذا الشهود قد كان من الشهود[١] الذي تخفى فيه العزة وهي ظاهرة. ولهذا شهد الفاعل من ورائها في قوله: «وكشف عن وجهي»، فهذا شهود فعل مؤدّ إلى الظهور.

قوله: «وكشف عن وجهي أربعمائة حجاب»، معناه أن هذا الشهود حيث ورد بعد ذكر الخمسين حجاباً، وعرفنا فيه أن مرآته بوجهٍ واحد مقابل، ورد هذا الشهود الآخر معرفاً لنا أن المرآة فيه بثمانية أوجه بمقدار هذه الحجب ثمان مراراً[٢]. وذلك أن المرآة قد تكون في أول الشهود مقابلة، فمتى جُعِلَ لها وجهان مؤدّيان إلى الزيادة فينشأ عنها الثمانية المذكورة اضطراراً. وذلك لأن الشاهد في هذا الشهود يكون واقفاً غير جارٍ. فمتى حصلت الوقفة شهد الشاهد وراءً وأماماً. وبتعين الوراء والأمام لا بد من يمين وشمال، والحاجز المميّز بين هذه الأربعة هي حدود مباينة لهذه الأربعة المذكورة، وهي أربع جهات:

الواحدة منها بين اليمين والأمام. **والثانية** بين الأمام والشمال. **والثالثة** بين الشمال والوراء. **والرابعة** بين الوراء واليمين.

فكل جهةٍ من هذه حين وقوف الشاهد تنطبع فيها صورته. فكل محل انطباع يسمى مرآة. فلما شهد أولاً خمسين حجاباً ثابتةً وجرى من هذا الشهود إلى شهود آخر في هذا الخلع الواحد، عرفنا أنه وقف في الشهود الثاني لثبوت الحجب بعد الجري، وشهد في هذا المقام زوال أربعمائة حجاب أضعاف الثابتة في المرآة المذكورة. ولهذا قال: «ما شعرتُ أنها على وجهي» دليل على الزوال. فلو طال مكثها إلى حيث[٣] كثافتها كانت مشهودة له. لكن المرآة ذات الثمانية تري الشيء وفعله. والشيء فيها يتقدم على الفعل. فعند شهود الفعل تخفى هذه الحجب بزوال الكيفية. فقوله: «أربعمائة حجاب» مراده به أنني جريت في المقابلة، أي المرآة، إلى حيث الوقفة التي يصدق عليها شهود المرآة ذات الثمانية، فشهدت فيها ضد الثبوت وأضعافه وهي أربعمائة حجاب.

---

١. في (س، ق ٥١ب): «المشهود».
٢. في (س): «مرار».
٣. في (س): «حين».

قوله «ما شعرتُ أنها على وجهي من دقَّتها»، معناه أن هذا الشهود في المرآة المذكورة ناشئ من الحضرات الأربعة الفاعلة لأنفسها طبعاً لا اختياراً. فمتى أُشهد الفعل والكيفية والمفعول كان هذا الحجاب في الغاية من اللطافة.

وأيضاً فإن الشاهد يدرك ما خفي عنه إدراكاً في شهود ما، فإذا وجد الإدراك لا يتعقَّل المدرِك أن على وجهه حجاباً مع وجود الحاصل إحصاءً وحصراً، لكنه يجد أوصافاً متعددة وأسماء أظهر منها. وقد قلنا إن كل متفرد مقيد ذو حجاب. فلما شهد هذه الصفات مباينة للأسماء وكل منها منفرد عرف أن تمييزها مؤدٍّ إلى أسمائها، وأسماؤها لتعريفها، فعرفها بالحجب. لأن كلاًّ منها إذا انفرد كان حاجزاً عن الآخر. فلما شهدها مجملة قال: «ما شعرتُ أنها على وجهي»، لأنه لم يشهد شيئاً منها حاجزاً عن ناظره.

قوله: **ثم قال لي: أضف ما رأيت في كل شيء إلى الحجب، فما اجتمع فهو اسم ذلك الحجر.**

أقول: معنى الإضافة ههنا هو الجمعية، لأنَّه في هذا الشهود الواحد قد جرى إلى شهودات متعددة. وأي شيء شُهد هو محصورٌ، وهو محتوٍ عليه. ولا معنى للجمعية إلا الاحتواء. فكأنه نبَّهه على الاحتواء لئلاّ يخلَّ بشيء مما رآه، فيصدق عليه الإخلال وهو بريء عن صدق هذا الاسم. فكأنه قال له: اجمعْ ما رأيته في كل شيء وهو الأَلِف، إلى ما رأيت من الحجب المتعددة، فما اجتمع منها كان اسم الحجر، أي «حجر المثل»، الذي تقدَّمَ ذكره.

وكيفية هذا الجمع مثل قوله: «ما رأيت شيئاً إلا ورأيت اللّه فيه». فكأنه أراد بهذا الجمع رؤية الألِف الدال على اسم اللّه المعبر عنه بالحجر. وذلك أن اسم اللّه يحتوي على كل شيءٍ مشهود عياناً وإدراكاً. فلما رأى صورة الألِف في كل شيء، وجرى بعده إلى الحجب المتعددة التي يُطلَق عليها أنها أشياء ثابتة في محالِّها، فأظهر الأشياء الناشئة في غير محلِّها بإضافة الألف، فحصلَتِ الجمعية حقيقة، وهي للاسم اللّه.

والحاصل منه أنه قال له: أضف الإطلاق إلى التقييد، وليس لنا اسم جامع لهاتين الصفتين سوى اسم اللّه المورَّى عنه بالحجر. فلما شهد صورة الألف في محلٍّ

يباين التصوير وهو الإطلاق أُريد له إضافة هذا الإطلاق على سبيل الإظهار ليتحقق له الجمعية بتعريف هذا الاسم اتصافاً ونعتاً.

قوله : **ثم قال لي : كلٌّ ذلك مكتوب أزَلاً. هذا كلُّ شيء بين يديكَ، فاقرأ.**

أقول : الكتابة الأزلية هي العلم. وإحصاء الأشياء فيه، والأزل هو الزمان الذي بين وجود اللّه ووجود الموجودات المعقولة، لأن فيه أُخذ العهد على الوجود. فزمان العلم يباين زمان اللّه الذي لا يتعقل حتى يطلق عليه علم ولا إرادة، فهو وجود عدمي يتعقَّل كتعقُّل العدم بخلاف هذا الزمان الأزلي، فإنه من حين علم اللّه الموجودات ظهر بزمان لائق بالظهور مائل إلى الوجود الظاهر، لأن الوجود فيه ظاهر للّه تعالى من حيث العلم، خاف لنفسه وللظهور أيضاً.

فالكتابة فيه إثبات تمايز الموجودات في العلم، فلما ثبتت بالكتابة المميزة[1] ظهرت للعالِم تعالى متميزة، ولكل فانٍ في ذاته. ولا معنى للكتابة إلا إثبات المعلوم حتى يظهر محصوراً. فكأنه قال لهذا الشاهد : كلٌّ ما شهدتَ من اختلاف الوجود والأزمان وما تحتوي عليه والأسماء والصفات الدالة على الفاعل، وتمايز الأسماء، إلى حيث جعله حجباً متعددة كما رأيت [٦٩ أ] مكتوب في هذا الزمان الأزلي، أي معلوم محصور. قال اللّه تعالى : ﴿ وكلّ شيء أحصيناه في إمام مبين ﴾ [يس / ١٢]. فهذا زمان الإحصاء الذي عبر عنه بالأزل آخذ في طريق الظهور. فمادامت الموجودات فيه تسمى زمان خفاء، لأن الموجودات فيه لطيفة، وتمييزها لا كتمييز الكثائف، لكنه تمييز علم لعالِم قد أحصى الأشياء ولم يظهر بها. فعند ظهوره بها يكون هذا الظهور مثل إثبات الكتابة.

وقوله : «هذا كل شيء بين يديك، فاقرأ»، هذا الوارد قد حصل لهذا الشاهد وهو في مقام لائق بابتداء الزمان المدرك، فيكون هذا الشهود عند حضور الحضرات. والشاهد في مقام محيط الظاهر الفاصل بين الأولية والظاهر. وقد جرى قبل هذا من الأولية المذكورة آتياً إلى الظاهر، ففجأه الخطاب في هذا المحل ومال به الخطاب إلى ظهور حقائقه. فلما ظهرت الحقائق وصارت بين يديه وهو كالقيوم عليها نُبِّه على حصر ظهورها تنبيهاً لتمكين حكم القيومية.

---

١. في (س، ق ٥٢أ) : «المتميزة».

فالقراءة حصر ظهور العلم الذي قد تميَّز بالكتابة[١]. وهذا بحضور الفاعل المسمَّى القيوم على كل[٢] قيّوم، ووقفته عن القراءة عند ظهور الأشياء كلها له، هو لكونه واقفاً في حد الفصل، وهو المحيط المقسوم بين حضرتين. فهو محلٌّ وقوف لا محل جري. فلما حال به وجوده المختص بهذا الشهود أخذ في الجري همة، فقيل له: اقرأ.

قوله : **بسم اللّه الرحمن الرحيم. من الوجود الأول إلى الوجود الثاني. أما بعدُ فالعدم سبقكَ وكنتَ موجوداً.**

أقول : إنه افتتح بـ« بسم اللّه» لإحصاء المكتوب المقروء في الجمعية. فإنه لما صدقت على المعلومات الكثافة ظهر الفاعل تعالى باسمه الجامع ليحتوي عليها، وتصير ممكنة فيه لتصديق التمييز الذي صدر بواسطة إلى الكثافة. وهذه الواسطة هي النور المميّز. فلما صدق الجامع وجبت النقلة. فحين هذا الوجوب يسمّى الفاعل بـ« اللّه». فلما حصل لهذا الشاهد هذا الإحصاء المذكور بدأ باسم اللّه اتصافاً، لأنه في هذا المقام فانٍ في المسمّى، فأي اسم صدر عن اللّه تعالى كان الثاني مسمّى به.

وقوله : « من الوجود الأول»، يريد به بعثة انتقال، لا بعثة إرسال. فالوجود الأول هو الأزل المذكور بشرط تمييز المعلومات فيه تمييزاً لائقاً به. والنقلة تصدق على المتميزين من حين وجود التمييز في الزمان المذكور، فمنه إلى الأول، ومن الأول إلى الظاهر، نقلة تشبه البعثة، لأن الفاعل يبعث الأشياء من الزمان الأزلي إلى زمان الأبد الذي هو عدم الانقضاء، وهو زمان « الآخر». فلا تزال الموجودات تتميَّز في الزمان المنسوب إلى الأول، وتنتقل منه إلى الظاهر فيصدق عليها الوجود اللائق باسم الظاهر وضده : المسمّى بالباطن المقابل، فالآن الذي يلبث فيه في الحد يسمَّى برزخاً. وينتقل إلى الآخر فيصدق عليها الزمان المنسوب إلى الأبد. فلما كان هذا الشاهد آتياً في هذا الشهود من الأزل، واقفاً في محل الفصل بين حضرتي الأول والظاهر، شاهد المنتقلين، الذين قد صدق عليهم تمييز اللطافة، آتين إلى الظاهر على سبيل البعثة، فيصدق عليهم تمييز الكثافة أيضاً.

ومحال أن تستدير حضرة الاسم الظاهر إلا بوجود كل شيء، فلهذا قيل له في الفصل المتقدم : « هذا كل شيء بين يديك، فاقرأ». فلما قرأ كان المقروء صورة

---

١. في (ا) وفي (ب، ق ٢٠٥ب) : « الكثافة»، والمثبت من (س، ق ٥٢ب).
٢. سقطت « كل» من (ب، ق ٢٠٥ب) وفي (س، ق ٥٢ب) : « القيوم على القيوم».

بعثة، ولهذا قال: «من الوجود الأول إلى الوجود الثاني». فالوجود الأول هو الزمان الأوّلي، والوجود الثاني هو الوجود الظاهر المُدْرَك. فكأنه وجد صورة النقلة في صورة مكتوب لكنه لا يظهر له معنى. فلما قرأه حصل له معنى النقلة المشهودة له. والقراءة تكرار العلم إلى حيث التمكين.

وقوله: «أما بعد فالعدم سبقك وكنت موجوداً» يريد به الفصل بين بسم اللّه، وما بعدها، وبين البعثة الموّرى عنها بالنقلة.

وقوله: «فالعدم سبقك وكنت موجوداً»، يريد به عدم الظهور الفاصل بين الأزل والظاهر. فإن عالم الأزل بالنسبة إلى الظاهر معدومٌ، وهو عدم حقيقي. وكل ظاهر لا بد أن يصدق عليه قبل الظهور ذلك العدم المذكور. فهو بالحقيقة سابق على وجوده الظاهر، فوجود الأزل وجود نسبيٌّ فلا تظن أنه وجود رَجعَة، ولا وجود بعد ظهور، لكنه وجود مبتدأ مائل إلى الوجود الظاهر. لكن الأشياء فيه ظاهرة للّه خافية لأنفسها. فلهذا قال له: «وكنت موجوداً» أي ظاهراً لي. وعدم وجودك سابق على وجود ذاتك لك ولمثلك. فكلّما أوجد اللّه تعالى شيئاً في الأزل كان عدمي الوجود بالنسبة إلى حضرة الظاهر، فعالم الظاهر ههنا عين المعدوم النسبي، وهو عالم الأزل.

قوله: **ثم عهدتُكَ في حضرة الوحدانية بالإقرار ﴿إنني أنا اللّه لا إله إلا أنا﴾ [طه / ١٤]. فشهدتَ لي بذلك.**

أقول: ليس مراده بالعهد ههنا، عهدَ الربِّ الأزليّ، وإنَّما يريد به عهد الإطلاق العام حال كونه «ولا شيء معه وهو على ما عليه كان»، فحال فناء العارف عند كمال معرفته يتيقَّنُ بأحديَّة اللّه مع نفسه. ويؤخذ عليه عهد التوحيد بعد معاينته له واتصافه به. فمن حيث العيان يقرُّ العارف بهذه الوحدانية، فلهذا كان العهد ﴿إنني أنا اللّه﴾. فإن اسم اللّه من أسماء الفردانية، فإذا اتسمت الأحدية بهذا الاسم ظهر عليها اسم الوحدانية. وهذا العهد قد كان في آنِ إطلاقٍ ولا شاهد ولا مشهود.

لكن حقيقة الشاهد عادت صفة في هذا الآن، أعني آنَ الإطلاق العام. فكأنه إذا انفرد اللّه تعالى ولا شيء، وتجلّى بصفاته، وتيقَّنت الصفات أن لا وجود إلا للموصوف الواحد، فيؤخذ على الصفات العهد بالإقرار بالأحدية المباينة للثنوية.

وهذا العهد لتمكين يقين الصفات دائماً. فيثبت هذا اليقين عن العيان والاتصاف إلى حيث نقلة العارف الواحد الذي قال: «عهدتُ إليك»، أو عارف آخر. فيظهر اللّه تعالى الواحد بنفسه. فحين ظهوره لهذا الواحد تفنى حقيقته، فتتبدل صفاته التي كان عليها قبل المعرفة حين فنائه. فإذا أفنى اللّه له هذا الفناء، وعاد بقاءً فما يبقى إلا أخذ [٦٩ ب] العهد على هذه الصفة المحدثة. وهذا العهد لا يكون إلا في حضرة الإطلاق المعبَّر عنها بالوحدانية كما قال.

قوله: «فشهدت لي بذلك»، معناه أن صورة هذا العهد هو أنه في حال تيقُّن الصفات أنها لحقيقة واحدة، وتدرك ذواتها في ذات بريئة عن الثنوية، ويلحظ العلم في حقيقة الموصوف، فسريان العلم في هذه الحقيقة يكون خطاباً، مع علمه أنه واحد. فخطابه لصفاته تنبيه على ثبوت هذه الأحدية. فعند سريان هذا الخطاب يحصل عند الصفات إدراك كالسماع. والعيان سابق على هذا السماع. فيكون السماع ممكناً للعيان حتى لا يزول بزوال العين المشهودة. فهذا هو الإقرار بالوحدانية. فعند رجوع العارف من هذا الشهود الأحَدي الذي أفنى عينه، وأُخذ عليه العهد فيه، يشهد بذلك العهد في عالم الظاهر.

قوله: **ثم رددتُكَ، ثم أخرجتُكَ، ثم أرميتُكَ في البحر، ثم ألقيتُ أجزاءَكَ في الظلمات، ثم بعثتُكَ إليهم فأقرُّوا لك بالطاعة وخضعوا، ثم آنستُكَ بجزئك في حضرتك مباحة لك.**

أقول: معنى الرد ههنا هو عودهُ إلى الوحدانية المذكورة ذات العهد بعد شهادته بها في الظاهر. وكيفية هذا الردّ هو أنه في حال الفناء يكون محو عينه، حتى لا يبقى لها حقيقة. فعند فناء الفناء يكون ردًّا إلى المحو الأول حتى يصدق فناء الفناء، وهو المعبر عنه بالبقاء.

وليس الردُّ ههنا هو هذا. لكن الردّ المراد ههنا، يكون في الحضرة الثالثة بعد الفناء. وهي رتبة تسمى: بقاء البقاء. فالردُّ فيها حقيقة إلى الأحدية، لأنه ليس بعدها مرتبة كمال، بل هي آخر المراتب التي يتوقف كمال العارف عليها. فالزيادة عليها تكون على سبيل اللزوم. فهذا الردُّ يدركه العارف، بخلاف كل ردٍّ حصل له من حضرة من الحضرات.

قوله : « ثم أخرجتكَ » ، يريد به خروجه بالحياة الدائمة ، من هذا المقام الذي قد فني فيه ، فلا يصدق عليه سرُّ الحياة إلى حيث خروجه منه . وأيضاً فإنَّ حكمه يعود مستقلاً برأيه لا يحكم عليه أحدٌ ليقينه أن لا أحد سوى اللّه ، وهو فانٍ في ذاته فلا يحكم عليه سوى نفسه . ولا معنى للخروج إلا الخروج عن الطاعة . فإن المتيقّن أنَّ عليه حاكماً خارجاً واحداً مماثلاً يضطر إلى الانطواء تحت قهره .

وهذا الوصف يباين العارف . فإنه يتيقن أن الحقيقة للّه بلا ثانٍ . فلا حاكم مماثل مع كون الكلّ حاكماً بأحديته . فلا يحكم على العارف سوى ذاته ، لأن الحقيقة فيها للّه تعالى . فهذا إخراج عن طاعة المماثلين .

قوله : « ثم أرميتُكَ في البحر » ، يعني بالبحر ههنا سرَّ الحياة . فعند خروجه من الحضرة المذكورة شهد لنفسه بالفناء ، وهذا الفناء هو عين البقاء . ولا معنى للبقاء إلا الحياة الدائمة . فرميه في البحر هو استيداعه في هذا السر المختص باللّه ، وهو سرُّ الحياة .

قوله : « ثم ألقيتُ أجزاءَكَ في الظلمات » ، يريد به إلقاءَهُ مع مجموع الوجود في ظلمة الفناء . فعند هذه الحضرة يعود الشاهد يدرك إدراكاً متجزئاً على اختلاف الأنواع والآحاد والأجرام ، الكثيفة واللطيفة ، علوية وسفلية ، وعلى اختلاف الألوان والمطاعم والأزمان الأربعة المنسوبة إلى الحضرات الأربعة واختلاف الأنوار اللائقة بالفناء . فكل هذه الأشياء المذكورة في هذه الظلمة أجزاء العارف . ومن ههنا قال رحمه اللّه في بعض كتبه : « شهدت نفسي في كذا وكذا . . . » وعدّدَ أنواعاً كثيرة ، فضلَّ به من ضل . وزعموا أنه رحمه اللّه قال بالتناسخ ، إلى غير ذلك . وهو منزَّه عن أقوالهم .

فمراده بقوله هناك اختلاف الإدراك المذكور المنسوب إلى هذه الظلمة ، أعني ظلمة الفناء . فإن للفناء مرتبتين : إحداهما : صرف إدراك بريء عن التجزؤ . والأخرى : إدراك متجزئ على اختلاف أنواع الوجود . فالأولى لا يطلق عليها اسم التجزؤ إذ الشاهد فيها لا يتيقن فيها الاتصاف بسر الحياة . والثانية يحصل له اليقين بالسرّ المشار إليه المعبّر عنه بالبحر .

قوله : « ثم بعثتك إليهم فأقرُّوا لك بالطاعة وخضعوا » ، مراده بهذا البعث بعث آدم ، عليه السلام ، ومن قام في مقامه واتصف بأوصافه . وليس لنا من يقوم في

مقام آدم إلا العارف المخلوق على الصورة كخلقه على الصورة. فبعثة العارف إلى الأشياء الخافية بعد تيقُّنه أنها أجزاؤه، مثل قوله تعالى : ﴿ وإذْ قلنا للملائكة اسجدوا لآدمَ فسجدوا ﴾ [البقرة / ٣٤]. فلما تيقَّن آدم أن الملائكة أجزاؤه، حق لهم السجود. وكان السجود بالحقيقة للّه تعالى، لأن آدم كان فانياً فيه. فلما سجدت الملائكة كان آدم ساجداً أيضاً، لأنَّ حقيقة الملائكة واحدة. فمن انفرد منهم كان مجموع الحقيقة فيه، كالإنسان الواحد فيه مجموع حقيقة الإنسان. فسجود الملائكة ظاهراً دليل على سجود آدم خافياً.

فلما حذا هذا العارف حذو أبيه آدم عليه السلام، وتيقَّنَ أن الأشياء أجزاؤه الخافية والظاهرة كانت بعثته تبريزاً على أجزائه، ولهذا أقرّوا له بالطاعة وخضعوا له.

قوله : «ثم آنستُكَ بجزئِكَ في حضرتك مباحةً لك»، مراده بالأنس : الاستئناس بصفة الإطلاق. فإن مظهر الذَّكَر صفاتيٌّ ومظهر الأُنثى ذاتي. ولهذا كان على الصورة، إذ هي مقتضى التقييد، ولا معنى للصفات إلا ظهور التقييد. فجزء المقيد في الظهور صفة الإطلاق، فحواء ناشئة عن الإطلاق. والاتحاد يظهر على هاتين الصفتين.

والأُنس ضرب من الاتحاد. فإذا تمكّن هذا الأنس صار اتحاداً ظاهراً. ولهذا كانت مباحة له. فإن كلا المتحدين – وإن كان الاتحاد خافياً– كلٌّ واحد منهما مباحٌ للآخر. فلما أقيم هذا الشاهد في المقام الآدمي ورأى صورة الاتحاد قيل له : آنستك بجزئك.

وهذا الاتحاد بين صفتي الإطلاق والتقييد. ولهذا أي صفة ظهرت من هاتين استهلكتْ حقيقة الأخرى، بل لا تجتمعان في الظهور مع تيقُّننا أن الصفتين موجودتان في ذات واحدة دائمة الظهور. فكل واحدة منهما تستأنس بالأخرى استئناس إباحة، من أجل الاتحاد.

قوله : **ثم حرَّمتُ عليك حضرتي، وأذنتُ لك في الدخول فيها فغضبْتُ عليك، فسجنتُكَ وأنت مرحوم.**

أقول : معنى تحريم [٧٠ أ] الحضرة نفي الصورة. فإنه من حين اتصافه بالإطلاق الذي هو للّه حُرِّمَتْ عليه حضرة اللّه المقيدة. والتحريم هو المنع. وهذا منع ضروري، لا منع حكم. ولهذا قال، رحمه اللّه، في بعض كتبه : «إنَّ اللّه لا يكرِّر التجلّي لأحد

مرتين[١] ». فإنه من حين تجلّى للشاهد بصفة الفناء فنيَ الشاهد وعاد التجلّي دائم الظهور.

والعارف لا يعود إلى الجهل بعد المعرفة ليفتقر إلى تكرار التجلّي. فحضرته الأولى التي أفنته أولاً كافية ثابتة غير زائلة، فهذا منع صورة الفناء التي ليس فيها خطاب.

قوله: « وأذنتُ لك بالدخول فيها»، مراده بالدخول ههنا هو دوام الجري بين الصفتين. فتارة يخرج من صفة الإطلاق وهو التحريم المذكور، وخروجه لصدق الإذن، وصورة الإذن هو دخوله في صفة التقييد. فظهور التقييد محرّم على دوام الشاهد في الإطلاق، فترداده بين الصفتين من هذه الحضرة الواحدة هو التحريم والإذن. لكن الإذن غالب. ولهذا دام الترداد وسبيله هو الاتحاد بين الصفتين.

قوله: « فغضبتُ عليك»، يريد به منعه من التجلّي المذكور المراد للفناء. فإن الغضب لا معنى له إلا عدم البشاشة والالتفات والإقبال. وكل هذه صفات لائقة بالتقييد تُدرك معه ظاهرة. فكأنه من حين اتصف بصفاته بعد فنائه في الذات المطلقة غضبت عليه الصفات اللائقة بالتقييد. لأننا قلنا إن الصفتين لا تجتمعان، لظهور الاتحاد عليه.

وأيضاً فإنه من حين اتصافه بالخلافة مُنع من النظر الدائم إلى المستخلف من حيث القيام بالخلافة. فما دام هذا الاسم ظاهراً عليه فلا يظهر شهوده للّه تعالى دائماً. لكن شهوده خاف بالنسبة إلى الظهور. فإن كل ما خفي فهو محرَّم على الناظر، فلو علم الناس أنه لا شيء خافٍ لأقروا بنفي التحريم والغضب.

فإن قيل: إنه قد خوطب بذلك مع نفي الغضب، وهذا يوهم التناقض، فنقول: إنه لما خوطب بالغضب كان الصفتان متمايزتين، والشاهد مستقل بصفةٍ والمشهود بأخرى. وقد قلنا إنَّ كليهما لا يجتمعان. فالشاهد مستقلّ بصفة الإطلاق، والمشهود بصفة التقييد تنازلاً، وخاطبه بالغضب على سبيل المنع. أي أنك لا تراني ما دمتُ في هذه الصفة مقبلاً، بل معرضاً عنك لاستتاري عنك بصفة التقييد.

قوله: « فسجنتُكَ وأنتَ مرحوم»، يريد بهذا السجن تقييد آن واحد في الإطلاق، كما كان الغضبُ عليه في آنٍ واحد. فإنَّهُ في آن الإطلاق ممنوع من الجري اللائق بصفة الخروج إلى آن آخر. فيجري فيه إلى حيث انقضاؤه: ويحصل في الآن الثالث في صفة التقييد.

---

١. ر. **الفتوحات**، تحقيق عثمان يحيى، السفر ٤، القاهرة ١٩٧٥، ص ٢٩٩-٣٠٠.

فالآنُ الكامل الذي صدق عليه فيه الإطلاق كان مسجوناً عن التقييد. واللّهُ منفرد بصفة التقييد. ورحمته موجودة تميل بالشاهد إلى جهة وجوده. فكأنَّ اللّه أراد له الدخول في حضرته، فظهر له بالرحمة ليوجده[١] عنها في هذه الصفة المختصّة بحضرة اللّه حتى يعود مشاهداً له. لأنَّ اللّه تعالى لا يشهد في اسم من اسمائه إلا في صفة التقييد. لأن إطلاقه يستهلك حقيقة الشاهد، فلا يبقى شاهد هناك. فقوله: «وأنت مرحوم» يريد به الأخذ في وجوده في هذه الصفة المذكورة.

قوله: **ثم شكلتُ لك الحروف فحفظتَها، ثم أعطيتكَ القلم فاستويتَ على عرشكَ، وكتبتَ في اللوحِ المحفوظ ما أردتُهُ منك.**

أقول: تشكيل الحروف له هو التمايز في العلم، لأن المعلومات لطائف. وهي أشبه الأشياء بالحروف، لأنها مع صغر أجسامها دالَّة على كمال المعنى، بل مظهرة له. وكذلك المعلومات في العلم برزة[٢] الذوات. وهي متمايزة ظاهرة للعالم تعالى. فتشكل الحروف هو تمييزها في صورة خطية مناسبة لوجود الشاهد. لأن المخلوقات لا تحكم لأنفسها بالعلم إلاّ بمعاينة أجسام متميزة، وأقرب الأجسام إلى اللطافة هو صورة الحرف، وحفظه له اضطراراً، لأن اللّه عالم بالأشياء حفيظ عليها. وقد قلنا إن الموجودات فانية في ذاته، فحفظ الشاهد للأشياء عين حفظ اللّه لها.

قوله: «ثم أعطيتُكَ القلم»، يريد به تمكين القدرة على تكوين المعاني، لأن القلم بالحقيقة هو مكون الحروف الدالة على المعاني. وصورة العطاء هو تمليك التكوين اتصافاً حتى يصدر عنه بواسطة القدرة هذا التكوين. فلما كان ذلك بمراد اللّه تعالى ذكر فيه الإعطاء ونسبه إلى نفسه.

هذا كله مع تسليم العارف أنه وهب من اللّه، لعلمه أنْ لا بدَّ من هذا. فالقلم واسطة إظهار المعاني. والكون كله معاني العلم. فعند ظهور كل عارف فلا بدَّ أن يُعطى هذه الواسطة لتكون المكونات فروعه، أي بنسبة وجودها إليه، كما نسب وجود البشر إلى آدم، طبعاً لا فعلاً، كمن فعل وساطة.

---

١. في (س، ق ٥٤ب): «لتوحّده».

٢. في (س): «نزرة»، وبرزة بمعنى بارزة، أي ظاهرة.

قوله : « فاستويتَ على عرشِكَ » ، يريد به الاستواء على العرش المنسوب إلى الماء ، لأن الماء أول موجود . فعند اتصاف العارف بهذا السرّ المنسوب إلى الماء يستعلى عليه ، إذا صار صفة له . ومن حين هذا الاتصاف يأخذ في التكوين[١] كما أنه من حين وجد الماء أخذ الوجود في الظهور الثابت ، فاستواؤه عليه استعلاء .

واللوح المحفوظ محل تكوين العلم الظاهر ، والمكونات فيه بمشيئة اللّه . وهذه المشيئة هي مراد اللّه منه بالكتابة . ومُحال أن يغيِّر ظهور العارف تكوين الزمان بمراده . لكن إن حدث تغيير فيكون بمراد اللّه . فالاستواء على عرش التكوين يكون من الاسم المصّور إن كان علماً ، وإن كان صورة مخلوقات فيكون هذا الاستواء بعد ظهور الاسم الخالق ، وليس هذا مراده . لكن مراده تكوين علم حيث ذكر فيه اسم الكتابة ، فهذا عند ظهور المصّور . ولهذا كان عطاء القلم بغير واسطة .

قوله : « وكتبت في اللوحِ المحفوظ ما أردته منك » . يريد بالكتابة في اللوح المحفوظ التكوين في الأزل وصفاً ، ويحصل منه التكوين الظاهر ، فيكون نتيجته . فأول مكتوب ثبت من المعلومات في الأزل هو المكتوب في اللوح المحفوظ بعد وجود الاسم المصور الذي عبّرنا عنه بالواسطة . ولهذا كان اللوح من جملة المعلومات التي لا ثبوت لها حيث أُريدت للانتقال من حضرة إلى حضرة . فلما ثبتت الكتابة فيه أطلق عليه الوجود الظاهر . فحين أخذ القلم مال باللوح المحفوظ إلى الوجود . فلما استوى على عرشه كان بدء الوجود . فالإثبات في اللوح هي أعيان الموجودات ، فقد حصل هذا المقام لهذا الشاهد في صورة الفاعل بواسطة ، والمريد في صورة غير مسماة وهي صورة الذات في صفة الإطلاق ، ولهذا قال له : « إنكَ كتبتَ ما أردتُهُ منك » ، فإن الصفات تفعل في الوجود عن مراد الموصوف . فهذا الشاهد قد كان في هذا المقام مسمّى بصفة الفاعل .

قوله : **ثم أحييتُ بعضَكَ ، ثم أكملتُكَ بالحياةِ ، ثم أخرجتُ منكَ أجزاءَ فرَّقْتُهم في زوايا السجن بأصناف اللغات ، وأيّدتهم بالعصمة وأقعدتُهم على الكراسي .**

أقول [٧٠ ب] معنى إحياء بعضه هو صورة الظاهر . فإننا لما قلنا إنه في هذا المقام فاعل ، فلا يمكنه الزوال حتى يتحقق للوجود الظهورُ . والظاهر بعض المجموع .

---

١ . في (س ، ق ٥٥أ) : « في التمكين » .

وهو أول نقلة صادرة عن الأزل. ولا تصدق على الوجود الحياة حتى يتسمَّى بالظاهر، لأنَّ سرَّ الحياة أول موجود فيه، بل هو مبدؤه. ولما كان الظاهر يستقل من الوجود الكامل بربعه قيل له: «أحييت بعضك». وهذا طول مدته في مقام الفعل، لئلا يصدق عليه الانتقال إلى حيث كمال الحضرات. فكأنه قال: لما اتَّصفتَ بالفاعل أحييتُ منك الاسم الظاهر.

قوله: «ثم أكملتك بالحياة»، معناه أنه لم يزل في صفة الفعل حتى كمل الوجود بظهور الأربعة الأسماء، فهي كمال الوجود. ولهذا قال له: «أكملتك». وصورة هذا أنه من حين إحياء اللّه بعضه وهو الظاهر، ظهر بالباطنِ تكويناً ظلياً، وإن شئتَ قلتَ ضدياً. فإنه من حيث الخفاء ضدٌّ، ومن حيث الاسم ظل. فحين قيام الظاهر في دائرته كاملاً قام هذا الظل بواسطة النور الحاجز بين الخفاء والظهور، ولم يصدق عليه الكمال حتى ظهر بضد الأولية ذات الأزل، بالآخرية ذات الأبد.

فعند كمال الأسماء الأربعة صدق على هذا الفاعل الكمال الحقيقي. فمتى عدم واحد من هذه الأسماء كان الوجود الفاني في حقيقة اللّه ناقصاً. وهذا مما يمكن استحالة الرجعة فإنه، كما أن المعوَّل على الأولية فكذلك المعول من الدوام على الآخرية، ومحال أن تعود الأسماء ثلاثة لأن كل واحد منها ضد للآخر، وبالنسبة إليه أيضاً. فإن قيل: إنه من الظاهر راجع إلى الأولية، أو من الآخر عائد إلى الأولية أيضاً.

فنقول: إنَّ كلا الوجهين محال: أما محالية الرجعة من الظاهر، فإن الراجع متى رجع من الظاهر لم يكن انطلق عليه الوجود، لأن أقل أوصاف الموجود في الظاهر أن له اسماً مقابلاً ظلاً. ومتى لم يوجد فيه فلا يطلق عليه الكمال، لأن الظاهرين أظلال العلم. وإن وجد في هذا الاسم فيكون قد ولج في ضد، ولا بدَّ من ولوجه في الضد الآخر، لأنه محال أن ينطلق عليه كمال الوجود ما دام في الباطن. لكن وجوده فيه يناسب العدم بتقدير الضدية. ومن هو معدوم فلا رجعة له.

وأما استحالة الرجعة من الآخر فظاهر حقيقة وشرعاً. أما في الحقيقة فإنه ليس للوجود حقيقة، فإن الحقيقة للّه تعالى، وعدمه محال. وليس له أينية مرجع إذا ثبت أنه الموجود. وأما في الشريعة فاللّه عبارة عن أربعة أسماء فمتى عدم واحد منها كان الحق على ثلاثة أسماء.

فإن قيل إنها لا تعدم، لكن من الآخر راجع إلى الأولية، فنقول : إن هذا أيضاً محال[١] وذلك لأنه ما دام الدور يكون الآخر آخذاً في النقص، بل مجموع الوجود لأنه لا ثبوت للموجودات في اسم من الأسماء، لكن ميلها إلى النقص أكثر من الميل إلى الكمال. فإذن لا يزال الموجود المعتقد ناقصاً.

قوله : « ثم أخرجت منك أجزاء فرَّقْتُهم في زوايا السجن»، يريد بالأجزاء الحضرات الأربعة المنسوبة إلى الأسماء الأربعة التي هي مجموع الوجود. فلما فني هذا الشاهد في ذات المسمّى عاد مسمًّى بالأسماء كلها، كانت الحضرات المذكورة أجزاءه، بل كلّ ما يطلق عليه وجود.

وأيضاً فإن الإنسان مؤلف من أربعة عناصر وهو مختصر الوجود، فلهذا كانت أسماء الوجود أربعة : فالأول نسبته من الإنسان نسبة الماء. والظاهر نسبة النار. والباطن نسبة الهواء، إذ لا جسم له مدرك بالعين للظاهرين. والآخر نسبة التراب لأن له حقيقة الثبوت. فالأسماء الأربعة بالحقيقة أجزاء العارف، لأنه مخلوق على الصورة بل مختصر منها بعد كونها جامعة.

قوله : « ثم فرقتُهم في زوايا السجن»، يريد بالتفريق الضدِّية لأنه ضد الجمع، وهؤلاء لا يمازج بعضهم بعضاً مع كونهم موجودين[٢] بدوام الله. ولما كان الوجود مقتضى التجزؤ، والتجزؤ مقتضى الحصر، جعلت أجزاؤه مقيَّدة لا يمازج بعضها بعضاً، كل منها مقيد في جهة من الجهات. ومحل العارف في المحيط الأوسط الفاصل بين الأربعة، والجامع لها، وحتّى يحصرها ناظره وإدراكه، ويستمد كل منها بقدر سعته منه.

والسجن هو الوجود المقيد، وحقائق هذه الأسماء هي أركانه الحاملة له، ولهذا قيل له زوايا السجن، لأن الزاوية اسم لملتقى الركنين.

قوله : « بأصناف اللغات»، معناه أن كل اسم يباين الآخر اختلافاً كاختلاف اللغات. وأيضاً فإن حقائقهم مختلفة كأسمائهم وقد بيَّنا في موضع آخر أن حقائقهم تشبه فصول السنة الأربعة، وهذا كله دليل على الاختلاف.

قوله : « وأيَّدتُهم بالعصمة»، يريد بهذا التأييد بقاءهم على الدوام بغير تغيير، والعصمة هي المنع، ويريد بالمنع ههنا عدم الزوال، وأن لا تقوى واحدة على

١. في (س، ق ٥٥ب) : « مستحيل».
٢. في (س، ق ٥٦أ) : « موحدين».

الأخرى فتزيل حقيقتها، لكنهم في مقام المماثلة والوجود فيهم مستوٍ ظاهر الاستواء. والفاعل يعطي كلاًّ منهم خلقه بقدر سعته حتى لا يفضل منهم واحد على الآخر ولا عنه فينتفي الاستواء.

قوله: «وأقعدتهم على الكراسي»، يريد به المقابلة بينهم بظهورهم على الوجود. فإني لما دخلتُ هذه الحضرات تارة على سبيل الاطلاع وطوراً على سبيل الاتصاف، فوجدت حقائقهم متمثلة في صور ملوك متقابلين متراسلين، باعث كل منهم إلى الآخر على سبيل النقلة، فاعلين على سبيل الحكم، قيومين على أجزائهم[1] اللائقة بحضراتهم، مرسلين جنودهم إلى المستخلفين على كثرتهم فخاطبتهم خطاباً لائقاً بمراتبهم ووقفت على كيفية أفعالهم، وسألتهم عن أسمائهم فأجابوا عن تحقيق اتصافٍ لائق. وكل منهم جالس على مرتبةٍ تصلح لملكه. فهذا الشاهد قد خوطب في هذا المقام بلسان هذه الحقيقة المذكورة.

قوله: **ثم خصصتُ واحداً منهم، فخصصتكَ بسببه، فأيدته بالكلمات، ثم طهّرته من الأدناس وحرَّمتُ عليه الأكوان، وقدَّستُ محلَّه وشفَّعته في ذلك.**

أقول: إن المخصوص الواحد المذكور هو الرسول، ﷺ. فهو بالحقيقة خليفة الاسم الظاهر، فهو قائم في الظهور مقام الاسم في الخفاء، وهو أشد تمكيناً من الاسم، لأن الأسماء لا يدرك الظاهرون [٧١ أ] حقائقها. فحقيقة محمد، ﷺ، ظاهرة للناس عياناً. فهذا خصوص داخل على خصوص. وكلا الخصوصين للظاهر فقط، لأنَّ «الحقيقة المحمدية» ظهرت فيه بعموم البعثة.

فالكامل من هذه الأمة مختصٌّ بكلا الخصوصين: خصوص تشريف وخصوص وصف. أما خصوص الوصف فمن كونه ظاهراً، وأما خصوص التشريف فمن كونه جارياً على نمط الشريعة، مبرِّزاً من هذه الأمة على بني نوعه.

قوله: «فخصصتُك بسببه»، يريد به خصوص المعرفة بالإسلام، فإنه بإجماع علماء هذه الأمة لا يكون العرفان إلا للمسلم، فخصوص المعرفة متوقف على الإسلام. فصار هذا الظاهر، ﷺ، سبب خصوص هذا العارف، إذ كان جارياً على منهاجه.

قوله: «فأيدته بالكلمات ثم طهَّرته من الأدناس»، يريد بهذا التنزُّل عين قوله، ﷺ: «أوتيت جوامع الكلم». فإنه لم تجمع لنبي من العلوم بمقدار ما جمع

---

١. في (س): «أموالهم».

لهذا النبي الكريم، لأنَّ[١] مظهره رحماني، والرحمن أول اسم صدر بعد العليم، فالمعلومات كلها يحتوي عليها الاسم الرحمن. إذ عنه توجد، والمؤيَّد، ﷺ، مستقل بها لعموم بعثته. فهذا الاستقلال تأييده دون المثل، فإن سائر الأنبياء مستقلّون لكن بجهةٍ دون جهة. ولهذا لم تعمَّ بعثتهم. وهذا مستقل بمجموع الجهات فبعثته إلى الناس كافة.

وأما تطهيره من الأدناس فعصمته من كبائر المعاصي وصغائرها، وحفظه عن وقوع الزلل في كل نفس من أنفاسه. ولهذا قالت عائشة، رضي اللّه عنها، لما سُئلت عن خُلُقه فقالت: «كان خُلُقه القرآن». كان يذكر اللّه على كل أحيانه.

قوله: «وحرَّمتُ عليه الأكوان»، يريد به تحريم الدنيا لكونها زائلة. ومنعها فملك الأبد، وهو زمان حقيقة الرحمة. فلما علم أن هذا ملك زائل، وزمان منقض، منع عن التلبُّس به، لأن مظهره رحماني ينافي الانقضاء ويلائم الأبد.

قوله: «وقدَّستُ محله»، يريد بتقديس محله نفي وطأة مثله له، إذ هو محلٌّ لا يرتقي إليه إلا هو، وهو موضع القدمين بين العرش والكرسي. وهذا منزَّه عن وطأة البشر سوى هذا الظاهر بعموم الرحمة، ولهذا جعلناه في كتاب «**الختم**» حاملاً لعرش الرحمانية.

قوله: «وشفعته في ذلك»، يريد بالشفاعة شفاعته في المخصوصين من الأكوان بتبعيته. فإنه لما حُرّم عليه التلبس بالظاهر لم يُحرَّم عليه الشفاعة بعالمه. فهو بالحقيقة شفيع لكل من وجد من الرحمة. لأن صورته مختصرة من مجموع وجودها.

قوله: **ثم غمستُهُ في البحر فركب دابَّة من دوابِّه ثم سرى في الآن فأنزلتُهُ على قبة أرين، فأعطيته الحياة الكلية، وعظَّمته من جزئه، وخاطبته من وسطه.**

أقول: معنى «غمسه في البحر» هو الحياة العامة الكلية. لكن غمسه واسطة بين الفاعل ومجموع الوجود، فإنه أول موجود ظاهر بعد الماء، كأنه فتق العماء. فلما صحَّ هذا الظهور كان أوّل مغموس في الحياة لأنه، من حين وجوده مال المجموع إلى الظهور لأجل ظهوره بالرحمة، لأن الموجودات صادرة عنها. فبواسطته ﷺ كان كون الوجود.

---

١. في (ا): «لأنه»، والمثبت من (س، ق ٥٦ب).

وقوله: «فركب دابَّة من دوابِّه»، يريد به ركوب منهاج التشريع، فإن البعثة من آلة السير، وهي من آلات البحر ذي الغمس. فلما صدقت عليه البعثة كان مستعلياً على الحياة بآلة السير، وهي سبيل البعثة. ولهذا ظهرت له عند «الإسراء» دابَّة فركبها وسرى ليتحقق ما جاء به. وكان هذا السير تحقيق السبيل التي بعث فيها لا غير، لأن المبعوث لا وقفة له، فجريه مأخوذ من اسمه، وسبيله مركبه. فلا يزال حيث سمّي مبعوثاً جارياً إلى حيث تصدق عليه الحياة الأبدية. وصدق هذه الحياة عليه بتحقيق غمسه في البحر المذكور.

وقوله: «ثم سرى في الآن»، يريد به الزمان الحاضر، هذا حقيقته. وأما في الظاهر فيريد به آنَ عروجه فإنه لا يلبث أحد في عالم الغيب أكثر من آن واحد. وليس مراد الشيخ هذا، لكن مراده سيره في الآن الزماني الحاضر، وهو صفة الجري في البعثة إلى حيث تحقيقها ببلوغ الغاية وهو الاتصاف بالحياة الأبدية.

قوله: «فأنزلتُهُ على قبة أرين»، قبة أرين في الظاهر بنية في سرنديب جعلت علامة لقطع الشمس في خط الاستواء، حيث محل الاعتدال.

فالموصوف بالنزول عليها يكون قد ظهر بصفة الاعتدال، وهي صفة عموم لكل إنسان. لكن المبعوث مختص بتكرار النزول على محل الاعتدال. ويريد بهذا الخصوص اجتماع الرحمة والانتقام، في بعثته بظهور الرحمة واستهلاك الانتقام لأن وجوده مائل بالموجودات إلى الرحمة لعموم البعثة.

وأقول إنه مأخوذ من العدل، لأنه في السبيل التي بين الضلال والهداية. لأن بعثته من الهادي إلى المُضِلِّ. فما دام في البعثة يكون بين هذين الاسمين، وهو مائل إلى الرحمة. فوقوفُهُ في محلِّ عدلٍ لا في محل اعتدال.

قوله: «فأعطيتُهُ الحياة الكلية»، يريد به ظهوره على صفة العدل المذكور، فإن هذه الصفة جامعة للحياة الكلية بوجود الاسمين في صفة هذا المبعوث. فإن صفته تحتوي على القبضتين ذاتَيْ الحياة. فإن كلَّ موجود حيٍّ لا يخرج عن هاتين القبضتين إلا الجامع لهما، فإنه يحتوي عليهما، ﷺ. ولهذا قلنا: إنه بين اسمي الهداية والضلال، ويريد به الجمعية لأن الجامع محلُّه في الحدِّ المشترك بين الاسمين المذكورين.

قوله: «وعظَّمته من جزئه»، يريد به الماء لأن تعظيم كلِّ شيء بحياته، لأن الحياة سرٌّ، ومتى ظهر على شخص يمكن تعظيمه.

قوله : « وخاطبته من وسطه » ، يريد به خطاب القلب . فإنه وإن خوطب باللسان فإن حقيقة الخطاب هي للقلب . ولما كان كل شيء حقاً جعلنا اللسان ترجماناً لئلا يكون حكمه باطلاً . فخطاب الرسول ، ﷺ ، كان ظاهراً عن بصيرة حقيقته . فلم يفتقر فيه حال خطاب اللّه له إلى اللسان لأنه آلة لخطاب البشر المقيد ، واللّه بإطلاقه يجلُّ عن تحديد اللسان ، ومحل القلب من الإنسان الوسط . فلهذا قال : « وخاطبته من وسطه » .

قوله : **عندَ تركِ التناهي أُحبُّكَ ، وعند إزالة الأرواح أسرُّك . فاصدرْ واصدعْ قلب الصدق ، واقهرْ وخذْ سرَّ الحياة ، واجعلْه في من تريده . وجرِّدْ سيفَ الانْتقام وأعلِ به مناركَ ، واقطعْ به من [٧١ ب] عاداك .**

أقول : معنى « ترك التناهي » ، هو سلب الغاية ، وهذا يكون للعارف عندما يتَّصف بالإطلاق الذي لا تقييد فيه ويعود متَّحداً باللّه ولهذا يقول العارف : « إنني فانٍ ولا حقيقة لعيني » بعد اتصافه بهذه الصفة . ويعود محبوباً للّه تعالى .

وحقيقة المحبَّة هي الاتحاد ، وليس مراده المحبة المعروفة في لسان الصوفية ، وإنما مراده محبة الذات . فإذا تيقَّنَ العارف أنه فان ، وعلم أن لا حقيقة إلا للّه ، وترك النهاية في عين النهاية ، كان حبُّ اللّه له ذاتياً لا صورياً .

قوله : « وعند إزالة الأرواح أُسرُّك » ، يريد به بعد الموت ، وهو محلٌّ يعود فيه العبد مشاهداً للربِّ ، والعارف متّصفاً اتصافاً ، والجاهل بعيداً ، مع قطعه بأن لا بُعدَ . فلا يُسر من هؤلاء الثلاثة المذكورة سوى المتّصف وهو العارف . وهذا كله يكون حال إزالة الأرواح بالموت الطبيعي .

هذا هو الظاهر من هذا الكلام . وأما حقيقته فعند زوال روح العارف في آن الخلع يظهر له بالسرور المذكور . وهذا مثل قوله : « لا يزال العبد يتقرَّبُ إليَّ بالنوافل حتى أحبَّه ، فإذا أحببته . . . » إلى تمام الحديث . فإذا تيقَّنَ العبدُ أن اللّه مجموع قِواه حصل له السرور المذكور بواسطة الاتصاف .

قوله : « فاصدر » ، يريد بالصدور الظهور . وهو مأخوذ من : صدرَ عنه ، إذا وجد . فلما علم اللّه تعالى أن هذا الشاهد فانٍ في حقيقته كرَّر له قول « كن » ، تارةً

عموماً وطوراً خصوصاً .

فالعموم هو صفة المماثلة في الخلق . فإن كلَّ موجود صادر عن اللّه تعالى . فلما اتصف هذا العارف بمجموع الصفات في حال فنائه جدَّد له الظهور تجديد خصوص بقوله : « اصدر » ، فلما كان ظاهراً بالعموم كان مبايناً لهذا الظهور المختصّ به ، ومباينته مثل مباينة الإطلاق للتقييد . فظهور العموم تقييد ، وظهور الخصوص إطلاق ، وصدوره ههنا بصفة الإطلاق .

قوله : « فاصدعْ قلبَ الصدق » ، يريد به قطع حقيقة اليقين . فإن قلت : الصدق هو اليقين ، فكأنه عند الصدور الخاص علا على مرتبة اليقين ، بل أفناها بحقيقة الاتصاف ، فمثلما أُمر بالصدور أُمِرَ بصدع قلب الصدق وهو حقيقة اليقين .

قوله : « واقهر وخذ سرَّ الحياة » ، يريد به قهر المقيدين من الوجود حتى يتصف بهذا السر الذي أُمر بأخذه . فإنه عند اتصاف العارف بالإطلاق يقهر آن الاتصاف مجموع المقيدين حتى يجعلهم واحداً . وهناك يعطي سرَّ الحياة المشار إليه . ومعنى « سِرّ الحياة » هو أنه لا يموت ، لكن يبقى ببقاء اللّه .

قوله : « واجعلْهُ فيمن تريده » ، يعني به نقله المعرفة من العارف حال انتقاله ، وهو الموت المختصُّ به ، فانتقالها بمراد اللّه . وإذا شاء اللّه فهو عين مشيئة العارف ، لأنه سبق ذكر اتصافه بالفناء ، فالذي تنتقل إليه المعرفة الكمالية يكون مراد العارف الحقيقي لا المراد المعهود ، إذ المراد الحقيقي عين مراد اللّه .

قوله : « وجرِّد سيف الانتقام وأعْلِ به منارك » ، يريد به ظهور صفة الإطلاق : فإذا اتصف بها العارف يعود ينتقم على المقيدين بها حتى يجعلهم في محل الإطلاق . وهذا تجريد ضرورة توهم من العارف ضد ما هو فيه ، وليس مراده هذا الوهم ، لكن مراده تجريد الضرورة . فإنَّ كل عارف فلا بد يجعل الموجودات واحدة ضد التكثُّر . وهذه الضدية نقمة ظاهرة زائدة على الكون المعهود . واستعلاؤه بهذه الصفة على مناره هو دوامه في الفناء الذي هو بقاء حقيقي . فإنه لما ظهر بهذه الصفة من المعرفة والكمال كان قد استعلى على ما كان عليه من سعادة .

قوله : « واقطعْ به من عاداك » ، يريد به قطع الشكوك ، فإنها أعداء اليقين الذي قد صار وصفاً لهذا العارف ، فسيف الانتقام هو الهمة في حال وصفه بالإطلاق .

فهناك تقوم الشكوك أعداء تريد المنع فيستعلي العارف بتجريد الهمة الوصفية، فيقابل بها هذه [كذا] الأعداء، وهو القطع المشارُ إليه.

قوله : **ثم ائْتِ إليَّ، فاترك ولدك فإنه يقوم مقامك، وقلْ له يصطلم في الفناء ببقائه، ولا يغار على كشفه، ويشاهدني في الصفات ولا يشاهدني في الذوات.**

أقول : مراده بالإتيان إليه هي النقلة الحقيقية في البقاء، ويصدق على المنتقل فيها حياة الأبد، فإنها حياة مختصة بالله فلا يلج فيها إلاَّ من صدقت عليه هذه النقلة بعد الفناء. فعند صدق هذه النقلة لا يعود للمنتقل رجعة. ويعود لله حقيقة مشاهداً لنفسه ومشهوداً لله. ولهذا قال : «ثم ائتِ إليَّ» لئلا يتوهم منه العدم.

ويلحظ من هذا القول قصداً من العارف أو زيادة طبيعية لأنه لا بدَّ فيه من بقاء الثنويَّة. وليس الثنوية ههنا في ذاتين، وإنما هي ثنوية بين صفة وموصوف. فكأنه قال : ارجع إلى ذاتي حتى يصدق عليك الفناء الحقيقي. ويؤيد هذا قوله تعالى : ﴿ وأنَّ إلى ربِّكَ المنتهى ﴾ [النجم / ٤٢]، وقوله : ﴿ إنَّ إلى ربِّكَ الرجعى ﴾ [العلق / ٨]. فيريد مآل الأمور ومرجع أحكامها إليه في حال فناء العباد واتصافهم بأوصافه عند الإتيان الذي هو نقلة الموت.

قوله : «واترك ولدك»، يريد به إقامة عارف آخر من فروعه. وقد تقدم شرح هذا بغير ذكر الولد، فلما ذكره عرفنا أن المُستخلَف بعد العارف الواحد يكون من فروعه. ولا يشترط أن يكون فرع الصلب، لكنه لما وجد بعده وارثاً مقامه الكمالي سماه ولداً. ولهذا قال : «فهو يقوم مقامك»، أي يخلفك في الوراثة والمثلية.

قوله : «وقل له يصطلم في الفناء ببقائه»، هذا وصف ضروري للعارف الكامل فلا يفتقر ولده المستخلف إلى هذه الوصية المنبهة على المحو. فإن العارف، لا تصدق عليه المعرفة والبقاء، إلا بعد قطع المراتب الثلاث التي إحداها الفناء. والاصطلام يكون عند فناء هذا الفناء في الآن الذي يصدق عليه [٧٢ أ] فيه البقاء في هذا الفناء، لا بقاء البقاء، فيريد بالاصطلام في هذا البقاء استيفاءَه إلى حيث الاتصاف بالفناء. فإذا صدق عليه هذا الفناء كان قد استوفاه البقاء المشار إليه.

قوله : « ولا يغار على كشفه » ، معناه أن العارف يلتزم من ههنا عدم الخصوص ، فإذا أخفى شيئاً كان قد خصَّص به نفسه ، وهذا الخصوص ممنوع عنه ، وهذا المنع يحصل له من مقام الغيرة . والعارف لا مقام له لأن المقام استقلال بجهةٍ ما ، وهو جامع لكل الجهات ، مستقل بها من حيث الإدارة القطبية . فهذا تأكيد على المستخلف في إظهار عدم الخصوص ، وأن لا يغار على إظهار ما منح به .

قوله : « ويشاهدني في الصفات ، ولا يشاهدني في الذوات » ، يريد به الشهود الصوري . فإنه لا يشهد اللّه فيه إلا بصفة من صفاته أو اسم من أسمائه ، حتى يكون شاهداً ومشهوداً مثل وصف وموصوف . فلا يكون شاهدٌ ومشهود إلا في صفة معينة أو اسم معين . وهذا الشهود هو الذي أُمر به ، وهو ضروري لكل شاهد .

قوله : « ولا يشاهدني[1] في الذوات » ، يريد به أنه إذا اتصف الشاهد بالذات لا يكون هناك ثنوية يصدق عليها شاهد ومشهود ، لكنه في حال هذا الاتصاف تكون ذات المفني عارية عن الصفات . فلا يشهد الشاهد نفسه ممتازة عن المشهود ، لكن يعود شهوده إدراكاً فقط . فقد بانَ أنَّ الذات بريئة عن الثنوية ، فلا شاهد فيها ولا مشهود ، لكن متصف فقط ، وهو الذي عنيناه بالإدراك المذكور .

قوله : **فإنَّ عيني ذهب منها . وإن سمع أو فهم أو علم. . . أو فصل أو جمع لم يدركني . وفي الشعور تلوح لأهل النظر الأمور .**

أقول : معنى ذهاب المستخلَف من عين الذات هو استهلاكه فيها . فعند هذا الاستهلاك يتحقق للعارف الذهاب في عين المشهود . ولا أعلم للمشهود هناك عيناً[2] ولا أعلم شاهداً . فهذا موضع غلط في النسخ . والذي يجب أن يكون هكذا : أن عينه ذهبت مني أو فيَّ ، أو عيني ذهبت من ذاتي . فإن العين لا تطلق إلاّ على معين ، والذات لا تعين فيها .

قوله : « وإن سمع » ، يريد به وإن سمع في مقام الفناء خطاباً فلا يظنَّ أنه من أعيانٍ متميّزة . لكنها ذات واحدة مفنية يخاطب صفاتها بلسان الحال . وهذا السماع لا يكون في مرتبة الفناءِ المعبَّرِ عنه بالذهاب ، وهو المحوُ ، لكنه يكون في حال فناء

---

١ . في (ا) : « يشهدني » ، والمثبت من (س ، ق ٥٨ب) ، انظر ما سبق .
٢ . في (ا) : « عين » .

هذا الفناء، فيكون محـواً في إثبـات، وفيه يمكن سماع الخطاب فيكون سامع بغير مسمع.

وأقول : إن هذا الحكم يستعصي على الفهوم، إذ لا يتعقَّل الفهم سماعاً من غير مسمع، فهذا حكم آتٍ من وراء الأطوار العقلية. كالجمع بين النقيضين وما أشبهه. فذوو العقول واقفون عند حـدّ العقل، فـلا يجب عليهم البحث في هذا إذ لا مسرى لهم في هذه الأطوار. ﴿ وفوق كلِّ ذي علمٍ عليم ﴾ [يوسف / ٧٦]. فأصحاب هذه الأطوار ليس فوق علمهم إلا اللّه مع أنهم عارفون به.

قوله : « أو فهم » ، يريد به تمكين السماع إن حصل.

قوله : « أو علم » ، يريد بالعلم ههنا حصر الإدراك[ات] المتجزئة في إدراكه الواحد اللائق بهذه المرتبة. فإنه في حال الثبوت المعبَّر عنه بفناء الفناء يحصل للشاهد إدراك متجزئ بحسب اختلاف الأنواع المتكثرة. فهذا الحاصل يسمَّى علماً لا خطاباً ولا سماعاً، لأنه يحصل على سبيل الإحصاء. ولا يقتصر فيه الشاهد على النظر لكنه يفتقر فيه إلى السمع والبصر والدّراكة والسعة. فلهذا أطلق عليه العلم العياني.

قوله : « أو فصل أو جمع » ، يريد بهذا التفصيل تفصيل الحاصل من المعلومات المذكورة أولاً. فعند الرجوع من هذا الشهود يحصل للشاهد تفصيل جمع الجمع. فإنه في حال هذا الشهود قد كان حصل له الجمع والتفصيل في شهود واحد فما بقي عند الرجعة إلا وضع الأشياء في محالها على سبيل الجمع.

وقوله : « لم يدركني » ، يريد به أنه وإن اتصف بهذه الأوصاف كلها بعد ذهابه فلا يرى نفسه في ثنوية أصلاً. فعند هذا الاتصاف تذهب الأنانية والانفراد والتحير ويبقى الاتصاف.

قوله : « وفي الشعور تلوح لأهل النظر الأمور » ، يريد به التنبيه على المشهد الآتي. فإنه يبتدئ فيه بذكر الشعور، ويريد بالشعور تمكين الإدراك. فكأنه قال له : عند اتصاف ولدك بالشعور تلوح له الأمور بعد أن يتسمى من أهل النظر. فإنه لا تصدق المعرفة على العارف إلاَّ بعد رده بتمكين عقله.

قال الشيخ رحمه الله :

المشهد الرابع

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيم

أشهدني الحقّ بمشهد نور الشعور وطلوع نجم التنزيه.

أقول : إن قوله : «أشهدني» معناه أيقظ لي الدراكة، بزيادة ناظر ظلي إلى جهة الباطن، فشهدت صورته فيه. لأن كلَّ إنسان حيّ شاهد، وشهودُهُ في مرآة الظاهر التي هي محلُّ التمييز.

فإذا نطق الإنسان بالشهود عرفنا أنه : تكرارُ محلِّه مَحلٌّ آخر، وهو الوجه الآخر من في المرآة التي هي مَحلُّ التمييز أيضاً[1]، وعرفنا بطريق التحقيق أن للظاهر ضداً، ويقال : ظلاً، تسمية حقيقية أيضاً. ففي حال الشهود في مرآة الظاهر يكون هذا المحقق ضدّاً. فمرآته في هذا الآن تُري بالضدية. وفي حال الانسلاخ وهو الخلع تُري بالظليّة. فقوله : «أشهدني»، يريد به الشهود المنسوب إلى الظلية لأن المرآة عند قوله : «أشهدني» ذات وجهين، فلو أنها ذات الضدّ كانت ذات وجه واحد. والفرق بين مرآة الظل والضد هو أن مرآة الظل تُري عالم الباطن على هيئة الظاهر بلا تغيير، إلى حيث يبلغ بالشاهد أنه لا يفرّق بين الظاهر والباطن. لكنها أظلال صرفة يتزيَّد الشاهد فيها في حال الفرق تمكين اليقين. فلولا تمكين يقين الشاهد فيه على سبيل الزيادة لما كان فرّق بينه وبين الشهود في الظاهر.

فيلزم من قوله «أشهدني» حصول الظلية، وهو محلٌّ تكون فيه المرآة ذات وجهين. هذا في الحقيقة، وأما في الظاهر فإنه متى نطق الإنسان بالظاهر يتعقل من هذا اللفظ الخفاء، وهو ضد الظهور. ففي الحقيقة والظاهر يلزم من قوله شهودان :

---

١. في (ا) و (ب، ق ٢١٩أ) تطابق تام في الجملة الأخيرة، ولكن كلمة «التمييز» في (ا) شطبت الألف منها، وكتبتها (ب) : «لتمييز»، وفي (س، ق ٥٩أ) : «وهي محل تمييز أيضاً».

شهود طبع وشهود خصوصٍ. فشهود الطبع هو أن كلَّ إنسان شاهد فلا يفتقر في شهود الإنسان الطبعي إلى الشرح لأنه ليس محلُّه ههنا. وشهود الخصوص هو قوله: «أشهدني».

وشهود الخصوص والطبع لا يجتمعان [٧٢ ب]، فعرفنا أن هذا الشهود في وجه آخر وهو مرآة الباطن. وهو شهود يباين هذا الشهود بقوة الإدراك وشدة النور. فكأنه قال: أشهدني في عالم الباطن محلَّ التمييز المختصّ به.

قوله: «بمشهد نور الشعور»، يريد به في محلٍّ تمكين الشعور، والشعور صرف الإدراك. ونور الإدراك يباين الأنوار المميِّزة. لأنه نورٌ لا يُراد للتمييز لكنه مراد للسعة، بشرط أن لا حصر، لكن بقدر طاقة الشاهد. فكأنه قال: أشهدني الحقّ ذاتَهُ بمحل الشعور. وهذا أمر ضروري. لأنه متى شوهد محل الشعور فلا يكون هناك سوى ذات الحقِّ، لكنه حيث كان جارياً في هذ الشهود تيقّن بالزيادة لأنَّهُ يلحظ من فحوى الجري الزيادة.

وهذا الشاهد قد لحظ هذه الزيادة، ولهذا قرنه بالطالع. لأن الطالع نور يدرك في حال الجري. فنور الشعور يشبه نور الطالع. لكن نور الطالع مقيَّد ونور الشعور مطلق، فهو يشبهه في أنَّ كلاً منهما لا للتمييز، لكن نور الطالع لتمكين الزيادة، ونور الشعور لسعة الإدراك. وكلا النورين لا يظهران إلا للعارف الكامل.

فنور الشعور يشبه الظلمة، لأن المراد من النور هو التمييز، وهذا لا يميّز، بل لا يُبقي شيئاً، ويجعل الأشياء عدماً إذا ظهر حقيقة. وليس هو ههنا ظاهراً حقيقةً، ولهذا قرنه مضافاً إلى الشعور. وظهوره بالحقيقة يباين الإضافة.

وأما نور الطالع فيشبه هذا النور في عدم التمييز وزيادة التمكين. فهو شبيه بالأنوار المحسوسة لكنه لا يميّز. فكأنه قال: أشهدني الحق، في محل تمييز الشعور.

والحقُّ اسم للهويَّة بذاتها، فالهوية تشهد العارف في زمانه، ولا تَكِلُ أمره إلى غيرها، لأنه فانٍ في ذاتها، فإذا شهد العارف كانت الهوية شاهدة؛ وهي بريئة عن الثنوية فهي تشهد ذاتها.

ولهذا التزم هذا العارف في هذه المشاهد إظهار أفعال الحقّ فيه، لأن زمام أمره إليه ضروري من أجل الفناء. فكأنه قال: أشهدني الهوية في ذاتها شهوداً يباين شهود الظاهر. وهذا سرُّ الهوية بغير واسطة، أعني قوله: «أشهدني»، بشرط وضعه في محلّه تمكيناً واتصافاً، لا دعوى وافتراءً، كما هو المشهود في زماننا هذا.

وقوله : « وطلوع نجم التنزيه » ، معناه أنه شهد في محلٍّ نور الشعور طالع نجم التنزيه . وهذا الطالع يناسب هذا الشهود . لأن الشعور هو من صفات الهوية ، والتنزيه حقيقتها . فكأنه شهد في هذا الشهود الهوية منزَّهة .

وخصوص الشعور بالهوية المعبر عنها بوصف التنزيه لكون الإدراك على الحقيقة لها . ولا معنى للشعور إلا إدراك العقل . والهوية من حيث اسمها تدرك الكل ، سواء كان متجزئاً أو واحداً . فإذا قلنا : « هو » انطوى تحت هذا اللفظ كل شيء . وتعود الأشياء مدرَكة لهذه الهوية . وليس لنا إدراك أمكن من إدراك العقل لأجل السعة .

والشعور صفة من صفات العقل في حال الإدراك . فإدراك الهوية متَّسع كإدراك العقل الذي هو الشعور ، ولهذا نسبه إليها لأنه مختصٌّ بها ، وعبَّر عنها بالتنزيه . وفي هذا الشهود قد شهد المحلّ . والشهود والطالع كل واحد يباين الآخر . فالمحلُّ هو نور الشعور المذكور ، والشهود هو الفارق الذي يحصر هذه الأشياء كلها على سبيل الاتصاف . والطالع هو الذي يمكن التمييز ، فهو يظهر بعد التمايز في شهود واحد . فحين طلوعه يعلم أنه للتمكين لا للتمييز ، لأنه يطلع والأشياء متمايزة .

ولما كان في طلوعه تمكين سعادة وصفية نسب إلى الطالع ، وأيضاً فإنه يظهر شبيهاً بالنجم المعبر عنه بالطالع في الظاهر . لكن هذا الطالع في الشهود متوقف على الجري ، فليس هو لصاحب الوقفة ولا لصاحب الاطلاع ، ولكنه مختص بصاحب الشهود لأن صاحب الشهود جارٍ . وهذا الطالع يعرض في الجري من شهود إلى شهود في خلع واحد . ومنع صاحب الوقفة والاطلاع من هذا الطالع ، لأن صاحب الوقفة لا يقدر على الجري من شهود إلى شهود في خلع واحد لقوله « أوقفني » ، فظاهر هذا اللفظ وباطنه واحد ، فإن الوقفة في الظاهر تقتضي التقييد لصاحبها وفي الحقيقة كذلك .

وصاحب الشهود المختص بالطالع من شروط شهوده الجري . وأما صاحب الاطلاع فشهودُهُ محصور في قدر سعة بصره ، ولهذا نسب إلى الاطلاع ، لأن الاطلاع للبصر . فشهود صاحب الاطلاع يضيق عن أن يجري فيه الشاهد حتى يطلع له طالع . فصاحب الوقفة والاطلاع لا يقدران على الخروج من شهود إلى شهود في خلع واحد لأنهما عاريان عن التمكين بخلاف صاحب الشهود فإنه يلتزم من هذا

اللفظ ثلاثة شروط : التمكين في الاتصاف، والجري من شهود إلى شهود، وسعة الإدراك المختص بنور الشعور المنسوب إلى الهوية.

وغير صاحب الشهود لا يفرق له في كشفه بين النور والإدراك، لأنَّ الإدراك في الحقيقة بريء عن النور، فلا يقدر على تفصيل هذا النور من الإدراك وهو قوله: «نور الشعور» إلا واحد العصر المسمَّى بـ«القطب» الذي تبرَّأ عن المقام والمحلّ في حال اتصافه بأوصاف اللّه تعالى.

فهذا الشاهد قد فرَّق في هذا الشهود بين إدراك العقل الذي هو الشعور وبين نوره الظلماني وبين النور المعبر عنه بالطالع وبين التنزيه. فهذه أربعة أوصاف لا يمكن الفرقان بينها إلى[1] شهودين في خلع واحد. والشاهد جار في ذلك الخلع فيفرق في الشهود الأول عند بداية الخلع بين الشعور ونوره ثم يجري إلى شهود آخر، فيفرق بين الطالع والتنزيه. فهذا لهذا الشاهد في مفتتح كل مشهد، فلتمكينه برئت مشاهده عن الاختلاف عند مفتتحها، فههنا نوران وإدراكان، فلولا أن الشاهد قوي البطش مع شدة الجري لما أدرك هذين الإدراكين، والفرقان بينهما بالنورين. فالشعور هو الإدراك النفساني الذي عبرنا عنه بالعقل، ونوره هو الظلماني المختص بالذات. والطالع هو الفاصل بين الشهودين بشرط التمكين والتنزيه للهوية، وهذا الطالع لها. فكأنه قال : شهدت الإدراك ونوره والطالع وذاته.

قوله : **وقال لي : خفيتُ في البيان والشعور لأهل الستور.**

أقول: معنى خفائه في البيان هو ظهوره بالتقييد، فإنه من حيث حقيقته الذاتية لا ينحصر ولا يتجزأ ولا يطلق عليه كثرة ولا واحدية. لكن عند العبارة نطلق عليه الأحدية إذ بها يتعرف الإطلاق، ويعلم أن الأسماء موضوعة للتعريف، فأطلقنا على هذه الحقيقة الذاتية اسم الأحدية. فما دون هذا الاسم إلى جانب الظهور مراد لتعريف المقيدات، فلما أراد [٧٣ أ] وعلم تسمَّى واحداً، فلما ظهر بالمقيدّات وهي الكثرة تسمّى جامعاً.

والجامع لا يصدقُ إلاّ على أشياء متكثرة. فمن حين ظهوره بالكثرة قبل ظهور الجامع أطلق عليه الخفاء. وكلما ازداد الوجود المتكثر في الظهور ازداد خفاء

١. في (س، ق ٦٠أ) : «الفرن بينها إلا في».

الحقّ فيه. وزيادة الوجود في الظهور هو البيان المذكور. فكأنه قال: من حين ظهرتُ بالمقيدات خفيتُ عنها. أي خفي إطلاقي عن تقييدها.

وأيضاً فإنه كلما تمكَّن الايضاح في الظهور كان عين الظهور هو الخفاء، فعين ظهور الحق بالمقيدات هو حقيقة خفائه. وحقيقة خفائه هو عين ظهوره بالمقيدات. ومن ههنا ضَلَّ كثير من الناس، وكان الضلال عين تمكين الجهل، لأنه ما ظهر بالكثرة إلا ليتحقق على الجاهل جهله. فإننا من حيث الحقيقة لا نشهد كثرة، ونشهدها من حيث الظاهر، فتكون حقيقة هذا الشهود ظهوراً بالتقييد كالنزول في الثلث الآخر من الليل، فتحقق أن الكثرة إنما ظهر اللّهُ بها لتمكين الجهل في الجاهل حتى لا يشهد إلا هي. فكلما اشتد ظهور هذه الكثرة اختفى اللّه عن الجاهل وهو البيان المذكور، بخلاف العارف فإنه كلما شهد زيادة التكثر ظهر اللّه له عياناً.

قوله: «والشعور لأهل الستور»، يريد بالستور تمكين الاحتجاب، والظهور بالمقيدات هو عين احتجاب الحق الخافي. فمن حين ظهر بالكثرة صدق عليه الاحتجاب، وعلى وجهه الستور المذكورة. فإنه قبل ظهوره بالكثرة لم يكن محتجباً عن نفسه، ولم يصدق عليه اسم العزَّة. فلما ظهر بها كان عين ظهوره حقيقة ذاته. لكن احتجب عن إطلاقه بالتقييد.

وأهل الشعور هم أرباب العقول في الظاهر، الواقفون عند حدود العقل، ولا يتجاوزونه. فعين الوقوف عند الحدّ هو الخفاء عن هؤلاء، أرباب العقول الذين هم أهل الشعور، وحدودهم هي الستور المذكورة. فكأنه قال: خفيت في البيان. والشعور لأصحابه، هذه حقيقته.

وأما في الظاهر فالخفاء في البيان هو الخفاء الذي في الحقيقة. لكن الشعور ههنا لأهل الستور، فيريد به ههنا أن معرفة الظاهر بأيدي ذوي العقول، لأن العقل يحكم على الظاهر فهو مقهور تحت حوطته. ومن هذا القهر حكمت أئمة العقل على المعلومات، وعالم الخفاء من روحانيات العلويّات[1]. فكأنه قال: ههنا خفيتُ في البيان على الجاهل وحقق ظهوري أرباب الشعور وهم أهل العقل لحكم العقل على الظاهر لا غير. فإنه كلٌّ ما[2] أُطلق عليه الظهور انحصر لهؤلاء تحت حدِّ العقل.

١. في الأصل (ا): العلويات العلويات.

٢. في (ا = الأصل) و (س، ق ٦١أ): «كلما».

فهذا الاسم الذي هو « الظاهر » نصيب هؤلاء من المعرفة ، فلما كان هؤلاء هم أصحاب الستور وهي من عالم الظاهر عرفنا أنهم لا يتجاوزون تحقيق ربع الوجود الذي هو مبنيٌّ على قاعدة العقل .

قوله : **ثم قال لي : النظم محصور ، وهو موضع الرمز ومحل اللغز للأشياء . ولو علم أن في شدة الوضوح لغز الأشياء ورمزها لسلكوه .**

أقول : إن مراده في هذا الخطاب لا يتجاوز مراده في الخطاب السابق عليه ، لكن فيه بعضِ الاختلاف ، فنقول فيه : إن قوله : « إن النظم محصور » مثل قوله : « خفيت في البيان » ، فهناك بيان عام . وههنا بيان مخصوص بالنظم وهو ظهور العلم بغير واسطة . والبيان هناك ظهور المعلومات بواسطة الإرادة الضرورية . ففي حقيقة النظم عين خفاء المعاني كما في حقيقة التقييد عين خفاء اللّه تعالى ، فلو علم الجاهل أن المقيّدات هي عين ما خفي عنه لما كان أطلق عليه اسم الجهل . ولو علم الناظرون في الكتب أن حقيقة المنظوم فيها هو عين الخفاء في المعاني لما كانوا تهافتوا على مطالعة الكتب ظانين أنهم في طريق معرفة اللّه تعالى .

والحقيقة – في النظم الذي هو ظهور المعاني ، والكثرة التي هي تقييد الوجود – واحدة . فعلى الإطلاق : حقيقة التقييد عين الخفاء وبالعكس . والجاهلون قد حققوا اللّه في جهة محصورة . ولا يظنون أن مجموع الوجود المقيد فانٍ في حقيقة اللّه تعالى ، والحقيقة الظاهرة له على الإطلاق . ففي شدة الظهور الذي هو محصور في النظم عين الرمز ، كما أنه في شدة ظهور الوجود عين الخفاء .

قوله : « وهو موضع الرمز ومحل اللغز للأشياء » ، يريد بالرمز إخفاء المعاني في عين ظهورها ، وباللغز المغالطة . ففي إظهار النظم خفيت معاني العلوم ، وفي ظهور المقيدات خفيت معاني المعلومات . فالقادر على إخفاء العلم في الرمز يعود مُغالِطاً ، يُضل الناس ويرشد إلى سبيل الهلاك ، كرمي الجاهل بقدرة جاعل التقييد في سبيل هلاكه في الجهل .

قوله : « ولو عُلم أنَّ في شدَّة الوضوح لغز الأشياء ورمزها لسلكوه » ، يريد بشدة الوضوح المعتقد من ظهور المعاني . فلو علم المعتقدون أنه حقيقة الرمز مع القدرة عليه لركبوا هذا النمط من الفحص عن مشكلاته والبحث عن دقائق معانيه

ولا يقفون عند حدّ الوقوف عليه حتى يتيقنوا أنَّ وراء هذا المكشوف معاني[١] خافية، فيفحصون عنها فحص جري لا فحص وقوف إلى حيث تنكشف حقيقة المخفي عنه[٢]. ثم إنَّهم يعتقدون مع عدم العلم أنهم مظهرون معاني ما تحققوه، وهم في الحقيقة يخفون ما اعتقدوا كشفه وإظهاره، كاعتقادهم أنهم واقفون على حقيقة المعاني الظاهرة. فكأنه قال: لو علموا أنَّ في شدة هذا الإظهار عين الخفاء لأخفَوْا ما أظهروه، إذ النفوس تستشرف إلى الاطلاع على كنه ما غاب عنها.

قوله: **أنزلت الآيات البيّنات دلائل لمعان لا تفهم أبداً.**

أقول: يريد بالآيات البينات آي الكتاب العزيز، فإنَّ في آيه المتفردة حقائق مشكلة ودقائق غامضة لا يكشف عنها إلا من أنزلها أو من اتصف بأوصافه بعد الفناء. فالجاهلون يخبطون فيها خبط العشواء ولا يتيقّنون ما وراءها، وإن كان قد أظهر الآتي حقيقة تنزيلها ومرجع أمرها. فهم مع كونهم مقلدين له في هذا التقرير، لا يتيقنون هذا يقيناً لأجل عدم الشهود والاطلاع على حقائق هذه الآيات، فإن الآتي بها واقف في الكشف عنها مع الأمر، ولم يؤمر بإظهار عللها ولمية كونها وتخصيصها به. فهذه كلها معان خافية حيث لم يتكفَّل رسول اللّه،ﷺ[٧٣ ب]، بإظهارها. فلا تُفْهَم معانيها مع كونها دالَّة في الحقيقة على وراء ما ظهر منها.

قوله: **ثم قال لي: انظرني في الشمس، واطلبني في القمر، واهجرني في النجوم.**

أقول: يريد بقوله: «انظرني في الشمس»، رؤية اللّه في شدة النور القاهر، فإنه لا يشهد اللّه تعالى حتى يتمكن نور التجلّي ويعود ساطعاً كضوء الشمس. هذا في حال الشهود لا تُشهد صورة اللّه إلاّ بالنور المميّز عن تمكين القهر. ويشهده الحديث في قولهﷺ: «رأيتُ ربّي في أحسنِ صورةٍ». فإنه لمّا ظهر الجميل قرن بظهور النور المميز القهار للأشياء حتى يتقيد. فالنور فارق بين الجميل وضده، مما تعافه الأنفسُ، في النظر والقبول. ومحال أن يتجلّى اللّه تعالى فجأة في الجميل مقروناً بالنور المميّز بينه وبين الشاهد، فهذه حقيقته.

---

١. في(ا): «معانياً»، والمثبت من (س، ق ٦١أ).
٢. في (س، ق ٦١أ): «منه».

وأما في الظاهر المشوب بالحقيقة فإننا متحققون أن الكثرة لا حقيقة لها. والحقيقة الظاهرة من الكثرة لله. ولم تتميّز هذه الكثرة إلا بالنور المتمكّن. وليس لنا أشد تمكيناً من نور الشمس، ولا أقهر سلطاناً منه، فكأنه قال: انظر تقييدي في المظاهر في النور المميّز المورّى عنه بالشمس.

قوله: «واطلبني في القمر»، يريد به أنَّ القمر لما كان آية الليل البريء عن التمييز لشدة الظلمة جعل الإطلاق لليل لشبهه بالظلمة. والليل على الحقيقة للإطلاق، كما أنَّ النهار للتقييد. فآية الليل، وهو القمر، ليست لتمييز ظاهر، لكنه لتمييز خافٍ بالنسبة إلى الظهور المنسوب إلى النهار. فإذا ظهرت آية الليل اختفى التقييد الحقيقي، فلا يعود للشاهد إلا طلبُ التقييد في هذه الآية المنسوبة إلى الليل لأجل خفائه فيها.

وحقيقة الإطلاق المنسوبة إلى الليل ليست إطلاقاً ذاتياً، لكنه إطلاق الهوية. فإن الهوية ههنا تحتوي على تمييز خافٍ مثل تمييز آية الليل. فكأنه قال: اطلب تقييدي في إطلاق هويتي المتميزة بعض التمييز.

قوله: «واهجرني في النجوم»، يريد به الهجران للإطلاق الحقيقي. فإن النجوم ليست متميزة بنور خارج، لكن بأنوار بعضها يميِّز البعض. ولهذا جعل نورها يُهتدى به، فتحقَّقنا أن نورها ليس متميّزاً بغيره لكنه متميز بذاته. وكذلك الإطلاق الحقيقي، فإن ظلمته لا يظهر فيها نور مميز، لكن تتميَّز للشاهد مرة واحدة في آنِ الاتصاف بذاتها لذاتها. فإذا اتصف الشاهد بها يأخذ في طريق الهجران لهذه الرتبة إذ لا تزولُ من حقيقته. فكأنه قال: اهجرني في إطلاق الاتصاف المماثل للنجوم، لأنه إذا اتصف الشاهد بمجموع الأوصاف لا يعود له ثانٍ ليكون طالباً له.

ولا يتصف الشاهد بهذه الأوصاف إلا عند شهوده للإطلاق الحقيقي الجامع بين النقيضين، فهناك يجمع الليل والنهار في آن واحد. ولا يرجع الشاهد من هذا الشهود إلى أن يتصف بالتقييد في شهود آخر، فيهجر الإطلاق المورّى عنه بالنجوم في الحقيقة ما دام في هذا الشهود.

قوله: **ثم قال لي: لا تكن طير عيسى.**

أقول : مراده بهذا النهي عن عدم التفريق، فإن العارف من حين حصَّل هذه المرتبة، أعني مرتبة الكمال، أعطي معنى الفرق وكيفيته، وأينية أوضاع المتفرقات، والسبب المفرق لها. وكل هذه أوصاف تشترط في الفرق فلا يدَّعي الشاهد الكمال حتى يعطى هذه الأوصاف وإلاّ فلا يغتر بالمعرفة، فالعين ترجمان المدبّر كما أنَّ اللسان ترجمان القلب.

ولا يريد هذه العين الظاهرة، وإنما يريد بها عين االقلب. فالعين الظاهرة موضوعة لتفريق الظاهر، وعين القلب موضوعة لتفريق الخافي. فإذا عدمت واحدة منهما تكون هيئة حقيقة الشاهد ناقصة كنقص الخفاش عن التفريق الظاهر في النهار عند قهر الأنوار.

فينبغي أن يكون العارف كامل عينَي الظاهر والباطن. وإلا فلا يتحقق عليه تحقيق الظاهر. ومن شرط الكمال تحقيق الظاهر والباطن والزيادات التي يتضمنها هذا التحقيق، فنهاه عن عدم الاتصاف بالتفريق اللائق بالظاهر المتوقف على العين. وطير عيسى هو الخفاش على ما قيل.

قوله : **ثم قال لي : اطلبني في الخليفة، واطلبني في العسس، تجدْني.**

أقول : يريد بالخليفة الرسول،ﷺ، ولهذا قال له : «اطلبني في العسس» أيضاً، فإن الرسول قائم بأمر الناس الذين من جملتهِم العسس – وهم الطوافون ليلاً لأجل الحراسة – فالعسس المشار إليهم هم حـرَّاس الديـن عن الاضطراب. والمؤمنون لم يعرفوا اللّه إلا بواسطة الرسول، فهم تابعو الرسول[١] نيابة عن اللّه، بل لا يتبعون اللّه تعالـى لأنه قال لنبيه،ﷺ، في كتابه : ﴿ قل : إن كنتم تحبُّون اللّهَ فاتبعوني يحببكم اللّه ﴾ [آل عمران / ٣١].

ومنه قول العارف المحقق أبي يزيد، رحمه اللّه، على ما نُقل عنه أنه قال لتلامذته : «إذا عسرت عليكم الحوائج فادعوا أبا يزيد واتركوا دعاء اللّه»، أو كما قال. فلما كانت الأنبياء وسائط بين اللّه تعالى وعباده جعلت أمور العباد إليهم. وإذا طُلب الرسول، كان في الحقيقة طلب اللّه تعالى. ونهج أبو يزيد على هذا المنهاج، تسليماً كلياً، لعلمه أنه يستمدُّ من الرسول، والرسالة قد انقطعت، وما بقي إلا أولياء اللّه يستمدُّون من مقام الرسول[١] ويمدُّون العباد كالواسطة. فجعل أبو يزيد

---

١. في (ا) : «الرسل»، والمثبت من (س، ق ٦٢أ)

نفسه واسطةً للجري على منهاج التشريع، وعلمه بانقطاع الرسالة والنبوة. فكأنه قال له: اطلبني [١٧٤ أ] في الرسول لأن الرسول خليفة الأمر.

هذا ظاهره، وأمّا حقيقته فإن هذا الشهود قد كان المشهود فيه من الاسم اللّه، وخليفة اسم اللّه هو الاسم الرحمن، والقائم بالاسم الرحمن هو الرسول. فلما انتقل، ﷺ، كان الواحد العارف مقامه في التدبير. والظاهر على العارف صفة الرحمة لعدم الخصوص ولأجل التكوين المفتقر في وجوده إلى الرحمة. فكأنه قال له في هذا المعنى: اطلبني في العارف إذِ العارف خليفة اللّه حقيقة.

وهذا الشاهد قد كان في هذا الشهود جزءاً نزراً لا يحيط من الوجود إلا بما اقتضت جزئيته؛ ونفسه طالبة لكمالها الذي قد انفصل عنها في حال هذا الشهود. فكأنه قال له على الإجمال: اطلبني في ذاتك الكاملة، أي عند رجوعك من هذا الشهود وتلبسك بالكمال.

وقوله: «اطلبني في العسس»، يريد به طلب اللّه تعالى من المحيطين بالوجود الطائفين بحقيقته، وهم في اصطلاح العارفين الأوتاد الأربعة، ومنهم الشافعي، رضي اللّه عنه، على ما قيل. فإن كل واحد منهم يحيط بحضرة من الحضرات الأربع، وهو عالم بها متحقق بعلمها لا يشارك فيه لبراءته عن المثل في هذا الحال. فكل واحد من هؤلاء يوجد عنده اسم من الأسماء التي عبرنا عنها بالحضرات، واسم اللّه يجمع هذه الأربعة. فعند هؤلاء الأربعة يوجد اللّه حقيقة. والقطب المتفرد يستهلك هذه الأربعة في دائرته. فكأنه قال له: إذا طلبتني في ذاتك المستهلكة فاطلبني في العسس، أي الطوافون بالوجود إحاطة وعموماً.

قوله: **ثم قال لي: إذا رأيت البقر تغرق إلى ظهورها، والخيل والحمير، فاركب البغال واستند للجدار، واحصل على الدكان. فإن بدا لك طرف يقطع عليك الدكان، فألقِ يدك على عينكَ، ودلِّ شعركَ على جبينكَ، واحصلْ في النهر، فإنه لا يصل إلى قربوسِ سرجكَ. وتنجو ويهلك فيه صاحب الخيل وصاحب الحمير إلا صاحبَ البغالِ.**

أقول: إن مراده بمجموع هذا التنزُّل التحذير من المخوفات والمستند إلى نفي المهالك التي قد ظهر اسمها عليها، والتنبيه على الاستناد إلى القرار المكين. ويبيّن

في هذا التنبيه التمسُّك بالمختلفات التي قد نتج منها صورة كاملة، وهي البغال، واستناده إلى القرار المكين هو استناده إلى الجدار المذكور. واستقراره على الدكان هو استعلاؤه على المحلِّ الذي ينجي صاحبه من الهلاك.

وإلقاء يده على عينه في هذا المحلِّ هو إخفاء ناظره عن الحدود من هذه الكثرة والأنواع المذكورة التي لا فائدة لها.

وإرسال شعره على جبينه هو عصمته من العوارض الطارئة التي يمكن أن يكون فيها شيء مخوف كالسهام وما أشبهها.

وحصوله في النهر هو خلاصه من المهالك إلى ما هو دونها من المهلكات التي يرجى منها سبيل النجاة. ولهذا قال له: «إنه لا يصل إلى قربوس سرجك» لنزارة ماء النهر وشدة السير فيه.

قوله: **إذا وقفتَ في الشعور كنت النمط الأوسط. مَنْ دونَكَ إليك ينظر، والذي علاك إليك يرجع. وما علاك أحد في الشعور يجد الآن.**

أقول: يريد بوقفته في الشعور، وقوفه عند إدراك العقل. فإذا وقفت أصحاب العقول عند هذا الإدراك ظنوا أنه الغاية القصوى، وليس كذلك، وإنما هي مرتبة وسطى بين الجهل والعلم. فإنه من أطلق عليه العقل فمحال أن يطلق عليه الجهل. ولا يصدق عليه العلم الحقيقي. لكنه وصل إلى الغاية المهيَّأ لها، فلا يصل إلى هذه الغاية المرادة للعقل إلا المتمكن في الشعور.

فورود هذا التنزُّل فيه تنبيه دالٌّ على ثلاث مراتب: الأولى هي الكمال في الجهل. والثانية هي الكمال في العقل. والثالثة هي الكمال في التحقيق، بشرط الاتصاف بعد قطع هذه المراتب مجملة غير مفصَّلة. فإن العارف المهيّأ للتحقيق يقطع هذه المراتب وهو لا يعلم بوجودها. فمتى علم بوجودها قبْل تهيُّئِه للتحقيق يجب أن يتصف بواحدة منها. ومحال أن ينطلق العلم على الجاهل، فوجب أن يكون العلم مؤدياً إلى الاتصاف بالشعور، وهي المرتبة الوسطى.

فقد كان هذا الشاهد في هذا الشهود قد حُصِرتْ فيه هذه الثلاث مراتب على سبيل الصفات. وهو ناطق بثلاثة ألسن، كل واحد منها يؤدي إلى الصفة

اللائقة. وورد عليه هذا التنزُّل فيه تخيير بين المراتب الثلاث، وتنبيه على المرتبة الوسطى المورَّى عنها بالشعور.

وقوله: «مَنْ دونَكَ إليك ينظر»، يريد به نظر الجاهلين إليه ذوي المرتبة الأولى. فإن الجاهل ينظر إلى أصحاب العقول نظراً لا ينبه على همة، لأجل سبقه بالاتصاف بمحل لا يمكنه الخروج منه لشرط كمال الوجود.

قوله: «والذي علاكَ إليك يرجع»، يريد بالمستعلي صاحب التحقيق، ومرجعه إلى رتبة العقل افتقاراً من أجل العبارة فإنه يضطر إلى العبارة ولا يمكن له ذلك إلا بعد اتصافه بالعقل، وهذه ضرورة يلتزم بها العارف في حال العبارة. ولا يقدر على الخلاص منها لأنَّ الإصغاء والقبول والجذب مفتقر إلى هذه المرتبة، والترجمة أيضاً. فالإصغاء والقبول لأصحاب المرتبة الوسطى، والترجمة من المستعلي. فهذا لا يقدر على هذه الترجمة بغير سامع. والسامعون مستشرفون إلى ما خفي عنهم. وكل ما خفي استعلى بالنسبة إلى عزته. فالمرتبة العالية والوسطى يفتقر كل منهما إلى الأخرى. والافتقار سبب الرجوع إلى المفتقر إليه، فهذه ثلاث صفات مكمنة في ذات هذا العارف، كل واحدة منها تنظر إلى الأخرى على سبيل الرفع والخفض.

قوله: «وما علاكَ أحدٌ في الشعور يجد الآن»، يريد بالمستعلي في رتبة الشعور المماثل فيها بصفة الاستعلاء. وكل واحد من المتصفين بالشعور يجد ما وجد الآخر، فكأنه قال: من علاك في هذه المرتبة يجد ما وجدتَ فيها.

قوله: **ثم قال لي: إذا كنتَ النمط الأوسط فسافرْ في الربيع.**

أقول: النمط الأوسط هي مرتبة الشعور. وأهل الشعور يحققون الأولية. لأن تحقيقها غايتهم. وزمان الأولية قد فسَّرناه في موضع آخر بزمان الربيع. والنقلة تصدق على المكونات من حين وجودها في الأولية. والنقلة هي السفر المذكور. [٧٤ ب] فالسفر من الأول المورّى عنه بالربيع يكون إلى الظاهر، وإذا صدقت عليه هذه النقلة لا يعود له وقفة إلى حين حصوله في دار القرار.

ولا يقر بالنشأة الحادثة إلا ذو عقل. فيقرر في هذا الاقرار صورة الانتقال وتحققها. فكأنه قال: إن كنتَ ذا عقل فأطلق على نفسِكَ النقلة الحادثة من الأولية

إلى الظاهر. وهذا يباين في الظاهر أرباب العقول ذوي النمط الأوسط، فيحمل على حقيقته. فإن العارف يشارك صاحب العقل في هذا الوصف. فكأنه قال: إن كنت ممن يصدق عليه العقل المعبَّر عنه بالشعور فسافر في الربيع، أي انتقل من الأولية إلى الظاهر لأن زمانه زمان الصيف.

قوله: **ثم قال لي: النور حجابٌ، والظلمة حجابٌ، وفي الخط بينهما تشعر بالفائدة. فالزم الخط، فإذا وصلت إلى النقطة التي هي رأس الخط فاعدمها في صلاة المغرب.**

أقول: يريد بالحجاب المسمّى بالنور محلَّ الحصر. فإن الحجاب موضوع للحصر والمنع. ولما كان النور آلة للتمييز الذي يؤول إلى الحصر ورَّى عنه بالحجاب، خصوصاً النور الفاصل بين الظلمة الذاتية والنور الذاتي. فإذا تميَّز هذا النور الفاصل من النور والظلمة المذكورين يسمَّى حداً لأنه يعود لا جسمَ له، ولا يتعقل إلا بوجود الاثنين، ومحلُّه في الفصل المشترك للنور والظلمة، ولهذا ورَّى عنه بالخط. إذ لا يتميَّز النور من الظلمة إلا به. إذ نور الحقيقة وظلمتها متشابهان، فيرد هذا النور الفاصل مبايناً لهاتين الصفتين فيجعلهما متميِّزتين.

وأما توريته عنهما بالحجاب فلأنَّه أيُّما ظهر منهما أخفى الأخرى. ولا معنى للحجاب إلاّ المانع بين الناظر والمنظور أو بالعكس، ليخفى أحدهما. هذا في الحقيقة، وأما في الظاهر فإنه متى ظهر النور خفيت الظلمة، فظهور النور حجاب الظلمة عن الظهور. وكذلك الظلمة فإنها إذا ظهرت خفي النور، فيكون ظهوره حجابها. فقوله «النور حجاب»، أي حاجز عن الظلمة، «والظلمة حجاب»، أي حاجزة عن النور. ومراده أن يكون أحدهما محجوباً بظهور الآخر.

قوله: «وفي الخط بينهما تشعر [بالفائدة [1]]»، يريد به أن وقوف الشاهد في الفصل فإنه في آنٍ وقوفه بهذا المحل يدرك الصفتين، أعني النور والظلمة، كلٌّ واحدة منهما تباين الآخرى. فشعوره ههنا إدراك، وهذا الشعور يكون له عند وقوفه بين الإطلاق والتقييد. فإن هناك تظهر حقيقة النور وحقيقة الظلمة معاً، فيكون النور لحقيقة التقييد، والظلمة لحقيقة الإطلاق.

---

١. استدراك مما جاء في نص **المشاهد** أعلاه.

فالشاهد [هنا][1] يدرك هاتين الحقيقتين في شهــود معين. وفي شهــود آخــر قــد يشهدها شهوداً ولا يدركها إدراكاً مفصّلاً. ففي حال إدراكه لها يجتمع الشهود والإدراك فيميز واحدة من الأخرى، وهذا مراده.

ولا يزال جارياً في هذا الشهود المقرون بالإدراك إلى حيث انتهاء الصفتين المذكورتين. «والفائدة» في هذه النهاية قطع هاتين الصفتين. فلولا أنهما متمايزتان لكانتا واحداً. والواحد لا نهاية له. فلما تمايزتا وصدق عليهما الحصر بلفظ الحجاب، وجب أن تكون لهما نهاية عند وجود النقطة إذ النقطة نهاية الخط. وتوريته عن هذه النهاية بالنقطة لأنَّ النقطة شيء لا ينقسم، والنهاية آخر كمال لا يتجزأ.

وقوله: «فاعدمها في صلاة المغرب»، يريد بعدم هذه النهاية عدم النور عند وجود الظلمة. فإن صلاة المغرب فاصلة بين الليل والنهار، وهي: الصفتان المورَّى عنهما أولاً بالحجب. وصلاة المغرب منسوبة إلى الظلمة. فكأنه قال: اعدم حدَّ الفصل عند تمكين الظلمة، فالنقطة مائلة إلى النور لأنها نهاية الفصل. فإذا تمكنت الظلمة زالت النقطة.

وفي الشهود لا يجمع للشاهد بين النقيضين إلا إذا مرَّ على النور حتى فني، فابتدأ آنفاً في مروره على الظلمة، إذ الظلمة ههنا تباين النور. ولهذا كان بينهما حاجز عبَّر عنه بالخط.

قوله: **ثم نَمْ على وِتْر العتمة، فإذا جاء السَّحَرُ ارتفعَ التكليفُ وسقطتِ المؤنُ، وكنتَ أنتَ متعالياً عن هذهِ الأوصافِ.**

أقول: مراده «بالنوم على الوتر»، هو الوقفة في الركعة الثالثة من صلاة المغرب، فإن بكمال هذه الصلاة تغشى الظلمة التي لا جَرْيَ فيها لأنها لا أينية لها ولا نهاية لها ما دام الشاهد فيها، فكأنه قال له: إذا تمكّنت التي هي محل الوقفة فقف، لأن النوم وقفة برزخية لا جري فيها، ولهذا كان فصلاً بين الموت والحياة، فالواقف فيه تنتفي عنه صفتا الموت والحياة.

وقوله: «فإذا جاء السَّحَر ارتفع التكليف»، يريد بالسَّحَر ههنا آنَ الإرادةِ، فإنه في هذا الآنِ يريد الله الظهور بالمقيدات، فإذا أراد علم، وإذا علم أوجد. فيكون وجود

---

١. زيادة «هنا» من (س، ق ٦٣ب).

المقيدات آن ظهور الشمس. فالإرادة والعلم من صفات الذات الموصوفة بهذه الظلمة المعبر عنها بالليل. فعند ابتداء زوال هذه الظلمة، وهو وقت السحر، تبتدئ بالإرادة وتكملها، وتتصف بها، ثم تبتدئ بالعلم وتكمله حتى تصير اسماً كاملاً وتتصف به. فتفني هذه هاتين الصفتين في حقيقتها إلى حين ظهور الضوء المباين لهذه الظلمة.

وأيضاً فإنه إذا جاء السحر يكون فيه النزول إلى سماء الدنيا، فيرتفع عن العباد كلفة ارتكاب الذنوب. وهذا النزول يوجد حيث وجود الإرادة لأنها صفة تقييد يظهر بها الحق في ذاته حتى يصدق عليه النزول. فإذا أطلق هذه الصفة على نفسه أوجد التكليف حتى يزيله بالستر والتوبة في حال النزول. فعند الارتفاع من هذا النزول يرتفع التكليف الذي وجد ليزول.

قوله: «وسقطت المؤن»، يريد به صفة أهم من التكليف فجعل التكليف للتوبة والمؤن للغفر، وهما صفتان واردتان في «حديث النزول».

قوله: «وكنتَ أنتَ متعالياً عن هذه الأوصاف»، يريد بالاعتلاء صورة الارتفاع من النزول، فإننا قلنا في موضع آخر من هذا الكتاب إن حظ[1] العَارف من التقييد حظ النزول في الثلث الآخر من الليل، فحقيقة اللّه من حيث هي لا يطلق عليها النزول لكنما يطلق على الحقيقة المقيدة ذات الظهور. فإذا تحقق هذا النزول [٧٥ أ] كان العارف الكامل بفنائه في ذات اللّه قد اتصف بهذا النزول. ولهذا قال له: «وكنتَ أنتَ متعالياً عن هذه الأوصاف»، أي متعالياً في ارتفاعك على هذه الأوصاف التي هي صفات التقييد.

قوله: **ثم قال لي: أنت تنزل الأمر فلا تبرح، فإن برحت هلكت.**

أقول: يريد بهذا التنزُّل تنزل الأمر على لسان الرسول المقيّد وهو المَلَك. وهذا يؤيد ما ذكرناه في أوصاف العارف، إذ وصفناه بالنزول والارتفاع. فقد جعله في هذا الخطاب مقيداً مائلاً إلى جهة الخفاء. ويريد بالتقييد التمييز على الإطلاق. فالملائكة مقيدون وهم عالم الخفاء، وهم الموكّلون في تنزيل الأمر، فلا يزال العارف مائلاً إلى جهة الإطلاق المعبّر عنها بالخفاء، ولهذا قال له: «لا تبرحْ» يريد به الثبوت الدائم بين هاتين الصفتين مائلاً إلى إحداهما وهي الخافية منهما.

---

١. في (س، ق ٦٤ب): «حد».

وقوله : «فإن برحت هلكت»، يريد بهذا البراح ضد الثبوت المذكور. فإنه إذا مال بالحقيقة إلى جهة من الجهات استهلكته إطلاقاً كانت أو تقييداً.

قوله : **ثم قال لي : إذا ركبت البغل لا تنظر من أي طرف أنت فتهلك. فإذا ركبت فاصمت.**

أقول : معنى هذا الخطاب هو المعنى السابق بعينه فإن الراكب على البغل واقف في الحدّ المشترك بين الصاهل والناهق. وهما صفتان متحدتان في ذات واحدة يعبر عنهما بالبغل وهو عين مراده الأول الذي في قوله : «لا تبرح، فإن برحت هلكت». وههنا قال : «لا تنظر من أي طرف أنت»، يريد بالطرف الصفة وهو عين الثبوت الأول.

وقوله : «فإذا ركبت فاصمت»، يريد بهذا الصمت السكون من الجري، فإنَّ السمع نفوذ في تحصيل حصر المعاني. والنفوذ هو الجري بالحقيقة. فإذا صمت الجاري كان ثابتاً، ولا ينظر في ثبوته، أماماً ووراءً، لكنَّه يقتصر على حصر بصره، والاقتصار على الركوب فقط.

قال الشيخ رحمه اللّه :

المشهد الخامس

بسمِ اللّهِ الرحمنِ الرحيمِ

أشهدني الحق بمشهد نور الصمت، وطلوع نجم السلب، فأخرسني.

أقول : معناه أيقظ لي الدّراكة بزيادة ناظر ظلي إلى جهة الباطن، لأنَّ كلَّ ذي عقل ينطق بالظاهر فإنَّه يتعقَّل له ضدّاً، فهذا الضدُّ هو المعبر عنه بالباطن. وفي حال قوله : «أشهدني» عرفنا أن مرآة هذا الشهود بوجهين : وجهٍ يشهد به تمييز الظاهر، والوجه الآخر يشهد به تمييز الباطن، فالشهود الدائم الذي ينشأ عن الطبع بغير تكرار يكون في مرآة الظاهر، وهو أحد الوجهين المذكورين، فالشهود المكرر بقوله «أشهدني»، يكون في الوجه المنسوب إلى الباطن.

وقد تكلمنا على قوله : «أشهدني» في عدة مواضع، وهي أوائل المشاهد التي قد سلف شرحها واستوفيناه هناك غاية الاستيفاء، ورأينا أنه لا فائدة في التكرار إلا الابهام فقط، فألغينا ذكره من ههنا اعتماداً على ما سبق. فمن أراد الاطلاع عليه فلينظره فيما مرَّ من الشرح، فيجده إن شاء اللّه تعالى. ويجد الفرقان أيضاً بين الوقفة والشهود والاطلاع وكيفية ذلك كلِّه إن شاء اللّه تعالى.

فقوله : «بمشهد نور الصمت»، يريد به المحلّ اللائق بالصمت، وهو محلُّ شهود المحو. وقد تميَّز له هذا الشهود في صورة حضرة، فلهذا عبَّر عنه، وإلا فشهود المحو من حيث حقيقته لا عبارة عنه، فلما شهده متمايزاً دون ذاته وجب أن يعبّر عنه. فعبارته عنه بالصمت هو ظهور صفة من صفات المحو على هذه الحضرة.

وأظهر الصفات عليها هو الصمت لأنَّه قلَّما يجد الشاهد نفسه فيها إلا عادم السمع أو عادم البصر. فلماْ قرنه بالنور عرفنا أنه كان عادماً للسماع ولم يعدم

البصر. لأنه متى عدم البصر كان شهود هذه الحضرة ظلمانياً. وقد قال: «بمشهد نور الصمت»، فلما ذكر النور دلَّ على بقاء البصر وعدم السمع، إذ الكلام يكون بين مُخاطِبٍ مُسمعٍ ومُخاطَبٍ سامع.

وهذه الحضرة بريئة عن هذا كله إذ هي صفة من أوصاف الذات. فلا يعبَّر عنها كما قلنا إلا في حال التمييز، فإذا تميَّزت وجب أن تُشهد مستنيرة، فنورها يباين هذه الأنوار إذ هي بالحقيقة ظلمانية. لكن نفس التمايز يفتقر إلى النور، فنورها يشبه نور القلب، ويميّز كما تتميَّز المعلومات فيه، والغالب عليه الظلمة لأنها أصل حقيقته.

فالشاهد في هذا النور يدرك إدراكاً إمّا واحداً وإمّا متجزئاً. فإن كان متجزئاً فبحسب اختلاف المتجزئات. وإن كان واحداً فإدراك لائق بالأحدية. ونصيب الشاهد ههنا من الصفات قوله: «كان اللّه ولا شيء»، فالغالب عليه الإدراك الأحدي. لكنه لما تميَّز هذا الشهود بصفة الصمت، خرج من صفة الذات إلى صفة الهوية، لأنه شهد فيه تمييزاً. والذات لا تتميّز، والهوية اسم للذات، لكنْ بعد اتصافها بالتمييز، فكأنه شهد ههنا إدراكاً لا عياناً.

وقوله: «وطلوع نجم السلب»، يريد به تمييز نور آخر داخلٍ على هذا النور المختص بالإدراك. فلما كان في شهود الصمت مشاهداً للنور جرى فيه إلى شهود آخر لائق بالطالع. فلما كان النور فيه متميّزاً لا مميّزاً ورَّى عنه بالطالع لأنه لا يرد الشاهد عليه في حال جريه من شهود إلى شهود، وإنَّما يرد هو على الشاهد ليتمكن له الشهود.

ولأجل هذا التمكين مع ثبوت النور المختصّ بالجري يُسَمّى النور الوارد طالعاً، لأنه يظهر شبيهاً بالنجم المائل إلى السعود. فهو بالحقيقة طالع تمكين. لكنه يختلف باختلاف المحال. فلما كان هذا الشهود مختصاً بالصمت عرفنا أن هذا الطالع الممكن لهذا الشهود هو نور مختص بالهوية، ولهذا قرنه بالسلب. لأنَّ الهويَّة متى ظهرت استهلكت حقيقة الشاهد إلى حيث فناؤه.

ويُسمَّى هذا الفناء سلب التجزؤ مقروناً ببقاء الأحديّة، وهذا الطالع يمكِّن هذا البقاء، ويكون نوره في هذا المحلّ شبيهاً بنور الكواكب في حال عدم الشمس

والقمر وهو هذا الشهود المختص بالهوية فقط، فمتى حصل التمييز في الهوية يجب أن يعبّر [٧٥ ب] عنه بالطالع، وإلا فمن حيث حقيقتها لا طالع لهؤلاءِ فيها.

وتوريته عنه بطالع السلب لأنه قد شهد فيه فناء جُزئيَّته، وقد كان مائلاً إلى الإطلاق لأنه من حين يشهد حضرة من حضرات الهوية، أو الهوية بمجموع حضراتها، أو الهوية بريئةً عن الحضرات، يكون الشهود مائلاً إلى الإطلاق. فشهوده لطالع السلب قد وقع له في آخر آنِ التقييد، فابتدأ في هذا الشهود بصفة من صفات الهوية وهو الصمت، وجرى إلى حيث قطع مجموع الصفات المذكورة، إلى حيث ورود الطالع، تيقَّن بالتمكين. فلما تيقّن بالتمكين شهد حضرة السلب مقرونة بطالع التمكين.

وليس لنا تمكين أشد من التمكين الذي يتيقَّن فيه الفناء في ذات اللّه. ويتبع هذا التمكين الاتصاف بمجموع أوصافه. ولأجل هذا التمكين في الفناء قال : «أخرسني»، لأن الفناء يستهلك حقيقتَي الشاهد والمشهود، ولا يعود هناك خطاب ولا سمع ولا نطق. فالحاصل من هذا الشهود هو أنه قد شهد صفة الحقّ المختصة بالحقيقة، في حضرة من حضرات هويته، متمكنة بطالع مختص بها مائلة إلى الإطلاق.

قوله : **فما بقيَ في الكونِ موضعٌ إلاّ ارتقم بكلامي، وما سُطِّرَ كتابٌ إلاّ من مادتي وإلقائي.**

أقول : إنه لما تيقَّن بالاتصاف بمجموع أوصاف اللّه تعالى اطّلع على صورة الفيض والاستمداد المختصَّة به والانفعال الذي قد ألجأ أمره إليه في حالة كماله. والظاهر من هذه الحقائق له في هذا الشهود هي صورة الانفعال متمكنة مستندة إلى التكوين.

وصورة هذا الارتقام هو الانطباع في مرآة الظاهر، وهي في هذا المحلّ تُرى بوجوه لا تحصر عدداً بحسب المحال والإمكان والمقامات. فكل كلمة تنطبع في وجهٍ من أوجه هذه المرآة قد سمَّاه رقْماً، وهو صورة نقلة شبيهة بالفيض مسمّاة بالتكوين. فأيُّ شيءٍ انتقل من الأولية إلى الظاهر ينطبع في مرآته. فإذا اطّلع الفاعل عليه اطّلاع نظر لا اطّلاع علم، يورِّي عنه بالرقْم لأنه يشهد فعله طبعاً.

وهذا الارتقام صورة تكوين لا صورة انفعال. فالفرق بين التكوين والانفعال هو أن التكوين يكون طبعاً لا تعمُّلَ فيه ولا اختيار يقارنه. لكنه من حين اتصاف الشاهد بالكمال يعود مكوناً طبعاً بعلم وغير علم حاضراً وغائباً. فالعلم للشهادة وغير العلم للغيب. فكأننا قلنا: إنه يكون غيباً وشهادة. والصفتان لا تفتقران إلى تعمُّل. والانفعال قد يصدر بمراد الشاهد لأنه انطباع النقلة. وهو على قدر ما يصدر من هيئة الإنسان من الميل والانتصاب والوقفة والجري والسجود والركوع.

فكل صورة من هذه الصور تنطبع في مرآة الظاهر تسمى انفعالاً، لأنه ليس نقلة من الأولية حتى يصدق عليه اسم التكوين، ولا فعلاً ظاهراً من الغيب إلى الشهادة وإنما هو تطوُّر الإنسان في الظاهر من صورة إلى صورة. فلما كان مختصّاً بالظاهر وليس هو نقلة من الأولية خصصناه باسم الانفعال.

وقد قلنا في كتاب «**الختم**»: «إن النقلة توجب الانفعال»، ولم نَقُلْ هي نفس الانفعال. والحاصل من الفرق هو أن التكوين المسمَّى بالنقلة يكون طبعاً، والانفعال يقارنه اختيارٌ ما[1].

فمراده ههنا بالارتقام هي النقلة التكوينية التي لا تعمُّلَ فيها. فمن حيث كون المنتقل معلوماً مصوراً في العلم متميّزاً عن غيره، إذا صدقت عليه النقلة، يشهده الفاعل مرتقماً في مرآة الظاهر. فلما كان هذا الشاهد متيقناً بالاتصاف سُمّي بالفاعل. قال: «فما بقي في الكون موضع إلا ارتقم بكلامي». فقد مَثَّلَ الوجود مع كثرته وتعدد صوره واختلاف أنواعه بصورة الكلام، لأن الكلام يلحظ منه صورة الفيض، والوجود عبارة عن عبارة.

قوله: «وما سُطِّر كتاب إلا من مادتي وإلقائي»، يريد به أنه وإن تفردت الأشخاص بتقييد المعاني في الكتب. فاللّه تعالى هو الفاعل لهذا التقييد، وهو المفيض على هذه القلوب المتعددة. و«المادة» هو علم الذات، ويتفرع منه صورة الفيض المختلف باختلاف القلوب، و«الإلقاء» اسم من أسماء الفيض.

قوله: **ثم قال لي: الصمت حقيقتك.**

---

١. في (س، ق ٦٦أ): «اختيارها» بدل «اختيار ما».

أقول : مراده بهذا الخطاب إعلام هذا الشاهد بأصل نشأته وإسنادها إلى الحقيقة، لأنه في الحقيقة لا خطاب ولا سامع، وهذا أصل الوجود. فإذا اتصف الكامل بهذا الوصف تيقَّن أن حقيقته ذاتية لا خطاب فيها ولا سمع، لأنه لا تمييز هناك، فلا افتقار إلى تعريف.

لكن اليقين ههُنا ليس هو يقين إدراك، وإنما هو يقين مشوب بعيان، ولهذا عرّف به تعريفاً، ولم يعلمه طبعاً. فلو أنه بَرِئَ عن البصر والسمع كان يعلمه طبعاً، فلما افتتح في هذا الشهود بالارتقام مظهراً لحقيقة العبارة والنطق، نبَّه على أصل حقيقته في صورة زجر يلحظ منه أنه لا حقيقة للعبارة المظهرة للكثرة التي لا حقيقة لها.

قوله : **الصمت لا غيرك، والصمت ليس إليك.**

أقول : مراده بهذا الخطاب تمكين يقينه بحقيقته، فإن الإنسان قد يكون له حقيقة ولا يتيقن بها، فلما قال له : « الصمت حقيقتك »، عرف أن له حقيقة ولم يتيقن أن حقيقته عين ذاته. فلما قال له : « الصمت لاغيرك » عرف أن ذاته المخاطبة عبارة عن صمت[1].

قوله : « والصمتُ ليس إليك »، يريد به أن حقيقة صورتك المشهودة لك، ليس وجودها إليك، وإنما هي مفتقرة إلى الفاعل، وأنا الفاعل. وأيضاً فإنني قد أظهرتك على حقيقتك بعد أن لم تكن متيقِّناً بها. فالحاصل من هذا كله أن الصمت عبارة عن أن لا خطاب ولا سمع. فكأنه قال له : ليس في ذاتك الأحدية كثرة تفتقر إلى التعريف، وأنا الفاعل لك بهذه الصفات.

قوله : **ثم قال لي : إذا كان الصامت معبودَك لحقتَ بأصحاب العجل، وانتظمت مع أهل الشمس والقمر. وإن لم يكن الصامت معبودك كنت لي ولم تكن له.**

أقول : مراده[2] بهذا التنزُّل التخويف والرهبة لئلا يتحقق الشاهد أنَّ الحقيقة مبنية على الصمت، وهو صفة من صفاتها، لأن بقوله : « الصمت حقيقتك »

---

١. يوجد في الأصل (ا) سطران مكرران جرى حذفهما.

٢. الأصل : « مراد »، والمثبت من (س، ق ٦٦أ).

يتوهّم الشاهد أن الحقيقة عبارة عن صمت، وليس كذلك. وإنما حقيقة الصمت صفة من الصفات. فإذا انتمى الإنسان إلى هذه الصفة كان قد [٧٦ أ] استقلّ بجانب من الوجود، وقد دخل تحت حوطة الشرك مثل أصحاب العجل والشمس والقمر. لأن كلاًّ من هؤلاء قد وقف عند جهة من الجهات فاعتقد أن اللّه محصور فيها، وهو يتعالى عن الحصر والأينيَّة، فحذَّر هذا الشاهد من الوقوف عند صفة الصمت لئلا يصدق عليه الشرك. فمراده بالأول، أي قوله: إنّ «الصمت حقيقتك» يريد بها حقيقة المعنى.

قوله: «وإن لم يكن الصامت معبودك كنت لي ولم تكن له»، يريد به أنه إن لم يقف الشاهد عند صفة من الصفات كان له مجموع الوجود الذي هو عبارة عن اسم «اللّه» تعالى، لأنه اسم جامع لكل ما ينطلق عليه اسم الوجود. فإذا استقلّ الشاهد بجهة بَعُدَ عن هذا الاسم الجامع الناطق بالإنِّية المفهوم من قوله: «لي».

قوله: **ثم قال لي: على الكلام فطرتُكَ، وهو حقيقة صمتكَ، فإذا كنت متكلماً فأنت صامت.**

أقول: يريد بهذا التنزُّل إظهار فضيلة الإنسان بحقيقة النطق، فإنه بهذه الحقيقة امتاز عمّا بقي من الوجود. فلما قال في الخطاب الأول: «أخرسني»، علم اللّه أن حقيقة الإنسان ممتازة بالنطق، وهو طبع لا تَعَمُّل له فيه، لأنه من نفس الفطرة. فكأنه حصل عند الشاهد تردُّد في حقيقة النطق عند وجود الخرس، فخوطب بهذا التنزُّل بتمكين يقين النطق، بأنه موجود في نفس الفطرة. فإنه وإن وجد الإنسان غير ناطق في الظاهر كان عدم نطقه لعارضٍ عرض في سبيل النقلة الكمالية المختصة بالإنسان، كالخرس الذي عرض لهذا الإنسان الشاهد في حال شهود الصمت.

قوله: «وهو حقيقة صمتك»، يريد به أن الإنسان مختصر الوجود، والوجود من حيث هو صامت من أجل أحديته، لأن الخطاب لا يكون إلا مستصحباً للثنوية. والوجود قد ثَبتَتْ أحديته علماً وعياناً. فإذا كان هذا الشاهد مفطوراً على الكلام، وهو متصف بمجموع الوجود، فتكون فطرته الجزئية ناطقة، وحقيقته الجامعة صامتة.

قوله: «فإذا كنت متكلماً فأنت صامت»، يريد به معنى ما تقدم عليه من الشرح، لكنه يفتقر إلى زيادة إيضاح. فنقول: إنا قد قلنا إن هذا الشاهد متصف

بمجموع الوجود من حين كماله، فمن صفاته الإطلاق، ومن صفاته التقييد. فحقيقة التقييد هي الإنسانية الموصوفة بالنطق. وحقيقة الإطلاق هي الوجود الموصوف بالصمت. فإذا نطقت جزئيته الإنسانية كانت جمعيته العامة صامتة، ولهذا جُعل اللسان عضواً صغيراً بالنسبة إلى جسم الإنسان، وجُعل الإنسان جزءاً صغيراً بالنسبة إلى مجموع الوجود.

فالإنسان يستمدُّ من الوجود النطق ويُمدُّ به لسانه. فإذا كان اللسان ناطقاً لم يصدق على جسم الإنسان النطق. وإذا كان الإنسان ناطقاً صدق على مجموع الوجود الصمت لأنه حقيقة صفته.

قوله : **ثم قال لي : بك اتكلم، وبك أُعطي، وبك آخذ، وبك أبسط، وبك أقبض، وبك أرى، وبك أُوجِد، وبك أعلم.**

أقول : يريد به التنبيه على اختصار الإنسان من الوجود. فإذا كمل الإنسان كان قد اتصف بالمجموع عموماً وخصوصاً. فما دام هذا الكامل موجوداً، وهو متصف كما قلناه، والوجود من حيث هو فانٍ في حقيقة اللّه تعالى، فيكون في الحقيقة عند دوام هذا الكامل به ينطق وبه يسمع وبه يبصر، كما ورد في صحيح الحديث. وسبيل اللّه إلى الوجود هو الكامل المذكور.

قوله : « وبك أعطي »، يريد بالعطاء ههنا فيض العبارة من حيث الجزئية، وفيض التكوين والتصوير من حيث الجمعية. ففيض العبارة هو أنه بواسطة عبارة المعارف الواردة من العلم عرف الجاهلون اللّه، وبواسطة وجوده الصوري وجد الإنسان، كالحال في آدم، عليه السلام. فبعبارته يعطي اللّه العلم، وبوجوده يوجد اللّه المخلوقات. فهو في الظاهر واسطة بين اللّه وخلقه، وفي الحقيقة متصف.

وقوله : « وبك آخذ »، معناه أنه لما أراد اللّه أن يتصف بالتقييد بعدما « كان... ولا شيء » مطلقاً، فظهر بالحقيقة الآدمية مقيدة في هذه الصورة. وهي مختصرة كما قلنا، فصدق على اللّه تعالى صفة التقييد. فما بقي إلا نقلة الإنسان من حضرةٍ إلى حضرة ليتسمَّى اللّه بالأسماء الأربعة. والنقلة صورة أخذ من اسم إلى اسم. فلا تصدق هذه النقلة المورَّى عنها بالأخذ إلا بعد وجود « الإنسان الكامل ».

هذا ظاهره، وأما حقيقته فإن كل إنسان كامل مأخوذ – أي مُستهلَك – في حقيقة اللّه، ولا بدَّ للوجود في كل عصر من واحدٍ كامل لا يخلو منه زمان أبداً. فكل واحدٍ من الكاملين يؤخذ بواسطته كامل آخر بعده. أي يفنى ويتصف بالأوصاف كلِّها. فكأنه قال: بواسطتك آخذ منْ بعدك مراداً للكمال.

قوله: « وبك أبسط »، يريد بالبسط ههنا بسط الإطلاق. فإن الإطلاق عبارة عن نفي التقييد والحصر. فسعة الإطلاق لا يحصرها في حال العبارة إلا البسط. والمعنى هو السابق بعينه. فكأنه قال له: بواسطتك أصف الكامل الآتي بعدك بالإطلاق.

قوله: « وبك أقبض »، يعني القبض ههنا صورة التقييد عند التصوير. فبواسطة صورة آدم ظهرت المقيدات، وتمكنت في تقييدها الصوري. وكذلك الحكم في كامل يأتي بعده مع هذا العارف المذكور إلى حيث انقضاء الوجود الظاهر على ما قرره النبي، ﷺ.

قوله: « وبك أرى »، مثل قوله: « بك أتكلم ».فإنه لما وجدت الكثرة افتقرت إلى النطق تعريفاً، وكذلك الرائي. فمن حين صدق عليها هذا الاسم شهد بعضها بعضاً، وشهدها اللّه تعالى.

قوله: « وبك أوجد »، يريد به أنه بواسطة الكامل يوجد المخلوقات. كالحال المذكورة في آدم، عليه السلام. وقد قلنا في مكان آخر: « إن المخلوقات فروع الكامل في عصره »، وكلا المعنيين واحد.

قوله: « وبك أعلم »، يريد به أنه من حين أراد اللّهُ الاتصاف بالتقييد علم الموجودات. فكانت الإرادة سابقة على العلم كسبق الإنسان على جميع الموجودات. وأعني بالإنسان ههنا هو المخصوص بالاتصاف. فمن حين أراد اللّه الاختصاص للإنسان سبق وجوده على باقي المعلومات. ويريد بالوجود وجود الخصوص لا الوجود الصوري، فبهذا الوجود المخصوص [٧٦ ب] علم اللّه باقي الموجودات.

قوله: **ثم قال لي: لك أتكلّم، ولك أعطي، ولك آخذ، ولك أبسط، ولك أقبض، ولك أَرى، ولك أوجد، ولك أعلم.**

أقول : مراده بهذا الخطاب المماثلة بين اللّه والمخلوقات، كقوله : « إن اللّه خلق آدم على صورته» . فهذه المماثلة تكون لاسم اللّه الذي قد صدق عليه التقييد . فلهذا عزاه إلى اسم اللّه تعالى . فإذا صدقت هذه المماثلة كان الخطاب للإنسان ، والفيض عليه، وهو العطاء المذكور، والنقلة له . وهي على سبيل إرادة الكمال . فإنه إذا انتقل الإنسان كملت الأسماء الأربعة . وحين النقلة تتسع دائرته المحصور فيها ، فتكون هذه السعة بسطاً له . وعند وجوده الصوري صدق عليه التقييد الذي عُبّر عنه بالقبض . وكل هذا لصدق المماثلة ظاهراً وحقيقةً، فالظاهر ما سبق .

والحقيقة هي أن اللّه لما أراد الاتصاف بالتقييد بعد الإطلاق ظهر أولاً بالنور ، واختصر من ذاته صورته المسمّاة . وجعل النور مرآة ، فرأى صورته المسماة منطبعة فيها مميّزة عن ذاته الظلمانية . فكانت الصورة المنطبعة هي صورة آدم، عليه السلام . وهي التي صدق عليها الرائي في قوله : « لك أرى» . فكل كامل يقوم مقام آدم، أعني في محله المقابل، يكون مرئياً للّه تعالى رؤية خصوص المماثلة .

ولما كانت المعلومات مخاطبة في محلِّها اللائق بالعلم فعند فناء الشاهد يكون أكثر شهوده في المحل المذكور . فعند خروجه من هذا الخلع يكون وجوده وجوداً مستأنفاً . وهو معنى قوله : « ولك أوجد » . وقد جرى من هذا الشهود إلى شهود آخر في هذا الخلع الواحد ، فقيل له في هذا الشهود « لك أعلم» ، يريد به علم الظهور لا العلم المختص بالأولية .

قوله : **ثم قال لي : أنت موضع نظري، وأنت صفتي ، فلا تتكلَّم، إلا إذا نظرتُكَ، وأنا أنظرك دائماً ، فخاطب الناس على الدوام ولا تتكلَّم .**

أقول : يريد به المحلّ المختص بالإنسان من المماثلة، فهو موضع نظر اللّه إليه . وبهذا السبيل ينظر إلى جميع الموجودات . وهذا السبيل هو محلُّ الكامل . فبواسطته ينظر اللّه إلى الموجودات . فكأنه قال : أنت محلُّ نظري إلى مجموع الوجود . والعارف مختصر من المجموع . فإذا نظر اللّه إليه كان قد نظر إلى جميع الموجودات .

قوله : « وأنت صفتي » ، يريد به تقييد العارف في الصورة المعهودة . فإذا كان في التقييد فهو صفة، وإذا كان في الإطلاق فهو موصوف . فقوله « أنت » يقتضي الثنوية، والثنوية تصدق التقييد . فقد كان هذا الشهود حاصلاً له وهو في صفة

التقييد. وكشفه ههنا مختص بـ« الظاهر» دون الأسماء الثلاثة الباقية. فقلَّما يشهد العارف نفسه في هذا الشهود صفة غير موصوف، لأن الظاهر محل التقييد فإذا خلع الإنسان الشاهد خلعاً مختصاً بالظاهر فإنه يحقق فيه التقييد لا غير، فهو صفة ما دام في هذا الشهود. وقوله: « فلا تتكلَّمْ»، فيه إشكال ينزع إلى المغالطة، إمّا من الشاهد وإمّا من المشهود. وذلك لأن الصفة محلُّ الكلام، لأنها متمكّنة في التقييد المضادّ للإطلاق البريء عن الخطاب. فلولا تقييد الصفات لما كان مُخاطَباً ومُخاطِباً. فقوله: « أنت صفتي» مقتضى الكلام.

وقوله: « فلا تتكلَّمْ»، يوهم التناقض على رأينا. لكنْ له وجه خاف إلى الحقيقة يُفهم من قوله: « إلا إذا نظرتُكَ». فكأنه قال له: « أنتَ صفتي فلا تتكلم إلا إذا نظرتُكَ». ويريد بالنظر ههنا نظر الإرادة. فبالحقيقة لا تتكلم الصفة إلا بمراد الموصوف.

قوله: « وأنا أنظرك دائماً»، يريد بهذا النظر نظر الإدراك. فما دام اللّه متصفاً بهذه الصفة المخاطبة فهو مدرك لها. وهذا كله في صفة التقييد المباين للإطلاق وهي صفة تفني الشاهد والمشهود.

قوله: « فخاطب الناس على الدوام ولا تتكلَّمْ»، يريد بالخطاب ههنا صورة الفيض، إمّا في الحقيقة وإمّا في الظاهر. فإن كان الذي في الحقيقة فهو صورة ما ذكرنا من مماثلة الكامل للصورة المسمّاة. فالصورة تُفيض على الكامل مظاهر وصفات. والكامل يفيضه إلى الوجود، إذهو سبيل اللّه إليه وموضع نظره، كما قال. وإن كان الذي في الظاهر فالكامل يفيض العبارة طبعاً وتعمُّلاً. فمن حيث هو ناطق نسمّيه مُتعمّلاً، ومن حيث هو عالم فيّاض نسمّيه منطبعاً، أي يفيض طبعاً.

فهذا الفيض الطبعي المنسوب إلى العلم لا يفتقر فيه إلى النطق، وهو المراد بقوله: « خاطب الناس ولا تتكلَّم». وأما الخطاب المتعمّل في اصطلاحنا فَيُفْتَقَرُ فيه إلى النطق اضطراراً من أجل التقييد الظاهر.

قوله: **ثم قال لي: صمتي ظاهر وجودك وكونك.**

أقول: مراده بهذا الخطاب تمكين فناء الموجودات، وعدم النطق، إذ النطق مباين للإطلاق. وبواسطة المقيدات عرف الإطلاق. فهذا الخطاب المدرك للمقيدات،

والوجود المقيد ليس له حقيقة. فعين هذا الخطاب المدرك للمقيدات هو حقيقة فنائها إذا كانت دليلاً على الإطلاق المحقق لكمالها، فالصمت في عين الخطاب. والخطاب في عين الصمت. وهذا مثل قوله: «ولو علموا أن في شدة الوضوح لغز الأشياء ورمزها لسلكوه [١]». فكأنه قال: ظاهر وجودك يبين حقيقة صمتي، لأن حقيقة هذه الكثرة المقيدة، الناطقة والصامتة، واحدة بريئة عن النطق. فمن تحقق أحدية هذه الكثرة [٢] علم أن خطابها لا حقيقة له، وهو عين صمتها. وقد قيل له قبل هذا: «فإذا كنت متكلماً فأنت صامت».

وقوله: «وكونك»، يريد به تمكين الوجود الفاني البريء عن الخطاب في الحقيقة، فالكون تمكين ظهور الصمت في الحقيقة، كما أنه تمكين وجود الخطاب الظاهر للجاهل.

قوله: **ثم قالَ لي: لو كنتُ أنا صامتاً لم تكن أنتَ، ولو تكلمتَ أنتَ ما عُرِفْتُ، فتكلمْ حتى أُعْرَفَ.**

أقول: مرادُهُ بهذا التنزُّل إثبات الثنوية. وهو وارد في صفة التقييد لأنه إذا عدم الخطاب انتفت الثنوية. لأنَّ «أنتَ» لا تكون إلا بين متخاطبين. فلو كان المخاطِب صامتاً لما ثبت للمخاطَب خصوص تقييد. لأن قوله «أنت» يقتضي الخصوص. والخصوص ههنا تمكين التقييد. فكأنه قال: لو كنتُ صامتاً لما تمكن لك هذا الخصوص الخطابي، ولم تثبت الثنوية فيما بيننا. وهذا مثل قوله، رحمه الله [٧٧ أ]، في بعض كتبه:

«فلولاه ولولانا لما كنَّا ولا كانا» [٣]

ويريد به: لولا صفة التقييد لما تميَّز الربُّ من العبد.

قوله: «ولو تكلمتَ ما عُرفتُ»، يريد بالمعرفة ههنا التمييز، فإن الوجود من حيث هو، إذا نطق نطق بلسان واحد. وهذا النطق يكون عند اختصار الصورة

---

١. في الأصل (ا): «لسلوكه»، والمثبت من (س، ق ٦٨أ).
٢. في (س، ق ٦٨أ): «فمن لم يحقق هذه الكثرة».
٣. ر. فصوص الحكم، تحقيق عفيفي، ص١٤٣، وقد سبقت الإشارة إلى هذا البيت، ص٥٤.

المماثلة. فإذا كانت الصورة المختصرة صامتة فيكون المماثل المنطبع متكلماً. وإذا صمت المنطبع المماثل لم تعرف الصورة المختصرة وهي صورة اللّه، لأننا قلنا: إن العارف سبيل اللّه إلى الوجود وهو موضع نظره، كما قال. فإذا صمت العارف لا يعرف أحد الحقَّ تعالى. فقد نبَّه ههنا على النطق الدائم، حتى يُعرف اللّه تعالى على الدوام.

ويريد بالنطق ههنا فيض العبارة فكأنه قال: أَفِضِ العبارة حتى أُعْرَفَ أنني مفيضها عليك. فهذا معنى قوله: «فتكلم حتى أعرف».

قوله: **ثم قال لي: الألف صامت، والحروف ناطقة، والألف ناطق في الحروف، وليست الحروف ناطقة في الألف. والحروف مدبرة عن الألف، والألف مستصحب لها، وهي لا تشعر.**

أقول: معنى هذا التنزُّل تعريف الإطلاق والتقييد، فتعريف الإطلاق بالألف لأنه نشأ عن الأحدية. والأحدية اسم للذات المطلقة البريئة عن الحصر والتقييد، وعن النطق أيضاً لإطلاقها ومضادتها للثنوية. فلما تسمَّت بالأحدية كان اسمها أيضاً بهذه المثابة. فلما نشأ الألف عن هذا الاسم وجب أن يكون صامتاً لبراءة الاسم والمسمَّى عن النطق.

وإنما قلنا: إن الألف نشأ عن الأحدية لدلالته عليها من وجهين: الأول: كونه أولاً، والواحد الظاهر بهذه الأشياء كان قبلها. والثاني: أن حظه من العدد واحد. وهذا نصيبه صورة انفعاله. فإنه إذا شهد أحد نفسه في مرآة لا يزيد انطباعه على صورته، والمرآة تمكن التمييز، وتعطي نصيب المتمكنين من الانطباع والظل. فظل الألف واحد وهو باطن، وصورته المنطبعة واحدة، وهي نصيبه من العدد. وليس صمته من أجل الانطباع ولا الظل، وإنما صمته لكونه ناشئاً عن الأحديّة بغير واسطة سوى الإرادة.

وقد قررنا، في كتاب «**الختم**»، هذا، عند كلامنا على سرِّ الحروف.

قوله: «والحروف ناطقة»، يريد به دليلاً على التقييد مبايناً للإطلاق. فإن النطق موضوع لحاجة التعريف وافتقار المقيدات. فمن حين صدق عليها التقييد افتقرت إلى النطق، فظهر تعالى للمقيدات بصورة جذب وعطاء وقبول. وقد ضادَّت

الاتحاد بتمكين تقييدها. فجعل العطاء صورة فيض وجعل النقص صورة تلقٍّ، وجعل السمع صورة قبول انطباعي ثابت، فأفاض الناطق الممتلئ على المفتقر الجاذب صورة لطف ناشئ عن الجمال، ومكّنه فصار شبيهاً بالمعنى. فلما حصل في محل السمع صار صورة معلوم ثابت في قابلية السمع، وليس دالاً على معنى لكنه مكمل للمفتقر الجاذب أولاً. فلما كمل هذا المفتقر نشأ عن كماله إرادة. وتمكنت الإرادة فصارت علماً، والعالم به ممتلئ مريد للتكوين. وليس هو ههنا مفتقراً إلى كماله بالنطق، فيكون العالم بذلك العلم صورة حرف. فكان الحرف مترجماً عن معناه أي دالاً عليه: فمن حيث ترجمة الحروف عن معانيها هي ناطقة. وصورة نطقها دلالتها. فلما كانت دالة على معانيها أي مترجمة كان الألف دالاً غير مترجم لأنه دال على المعنى الصامت كما ذكرنا.

قوله: «والألف ناطق في الحروف»، يريد به الدلالة المذكورة. فإن كل حرف متميّز يطلق عليه واحد في الظاهر، ويقبل هذا قبولاً ملائماً. فلما رأيناه قابلاً لهذا الاسم عرفنا أن الالف باتحاده بالحروف في الحقيقة دال على معانيها فيها. ويريد بالألف ههنا لفظة الواحد، فإنها تطلق على كل مقيّد.

هذا ظاهره، وأما حقيقته فإن الألف متحد بالحروف اتحاد مغنٍ[1]، لأنه كما قررناه، أيْ حرف تمييز، أطلق عليه واحد لفظاً. فالأحدية المعرفة للإطلاق، وإن كانت مضادة للتقييد، فإنها متحدة به، ولهذا أي منهما ظهرت أفنت الأخرى. ولولا أننا نطّلع على جمع المتضادّيْن عياناً وإدراكاً واتصافاً لما أثبتنا أن الإطلاق والتقييد متحدان.

وعرفنا من ذلك أيضاً أنه في حال ظهور واحدة منها لا تعدم الأخرى، وإنما تخفى خفاءً في ذات الظاهر، خفاء اتحاد. وكلٌّ متفرد متمايز في الظاهر، هو متحد في الحقيقة التي أصلها منشأ الألف. ففي الظاهر إذا نُطقَتِ الحروف كانت بصورة آحادها ناطقة وليست بمعانيها. فهو ينطق في كل حرف بصورته لا بمعناه.

قوله: «وليست الحروف ناطقة في الألف»، يريد به أنه ليس التقييد دالاً على الإطلاق، فإننا لولا نشهد فناء المقيدات لما حكمنا لها بالواحد. فمن حيث

١. في (١): «مغني»، والمثبت من (س، ق ١٦٩أ).

تقييدها الظاهر تضاد الإطلاق، ولهذا كلاهما لا يظهران في الظاهر ولا ندركها ونحن في عالم البشرية، ومن ههنا قال تعالى: ﴿ وما كان لبشر أن يكلمه اللّه إلا وحياً أو من وراء حجاب ﴾ [الشورى / ٥١]. فإذا قال العارف: «رأيتُ اللّهَ»، أو «قال لي» فلا يُظَنَّ أن هذا له، وهو في حكم البشرية. فالمقيدات من حيث ظاهرها مضادة للإطلاق الذي هو صفة الحق. فلا يدلُّ على معناه وإن نطقت بصورته. فالنطق في ذواتها لا في ذات الألف، إذ ليس في معناه كثرة.

قوله: «والحروف مدبرة عن الألف، والألف مستصحب لها وهي لا تشعر»، يريد بهذا التدبير تكوين الصور الحرفية ناشئة عن ذات الألف نشأة فيض. كما أن المقيدات صادرة عن الواحد أيضاً نشأة فيض، فهي مدبرة في صورها لا في معانيها. فإن معانيها من حيث هي كثرة دالة على التقييد. فلو دلت على معنى الألف كان الحاصل منه إطلاقاً، فتدبيرها عن الألف تدبير انفعال لا نشأة، فإن الألف كلما ظهر اللّه بمظهرٍ يطلق عليه حرف كان الألف ناظراً نفسه في مرآة ذلك الحرف. وهذا النظر يوجب ثبوت الانفعال. فهذا تدبير ظاهر لا تدبير حقيقة إذ هو صورة انفعال.

وكونه مستصحباً لها هو استصحاب صوري لا حقيقي، ولهذا عند انفرادها يطلق عليها الواحد كما قلناه. فهو بصورته المرادة للتعريف مستصحب لها لا بمعناه.

وكونها لا تشعر باستصحابه لأجل تمكين التقييد المراد للكمال فإن المقيدات لو علمت أن ذواتها واحدة لكان نفس العلم مبايناً للتقييد [٧٧ ب]. ولو أدركت أحديتها إدراكاً لكانت ضادت التقييد حقيقة. ولم يكن الكمال حاصلاً لكون الوجود إطلاقاً صرفاً، فالكمال عبارة عن الإطلاق، والتقييد متبايناً أو متلائماً أو متضاداً. ففي آن التضاد إذا ظهر التقييد يجب اضطراراً أن لا يُشعر المقيدات بكونها واحدة. ولا يدرك أيضاً ذلك.

قوله: **ثم قال لي: الحروف موسى، والألف العصا.**

أقول: يريد بتورية الحروف عن موسى النطق. وأيضاً فإن نفس البعثة يُمكِّن التقييد، إذ لا يكون مبعوثاً إلا مع ثنوية. وشيمة الرسل تحقيق رب وعبد. وكل هذا

من صفة التقييد. فالحروف من حيث تقييدها لا تدل على الإطلاق بل تضادُّه، ومن حيث إنها لا تعلم الإطلاق.

وقد نزل في الكتاب أن الخضر قال لموسى: ﴿وكيفَ تصبرُ على ما لم تُحطْ بهِ خُبْراً؟﴾ [الكهف / ٦٨]. فموسى من حيث الإرسال كان لا يشعر بالإطلاق بل يثبت ضده. وإن كانت الرسل كلها من حيث الإرسال بهذه المثابة، لكن موسى مختصٌّ بالعصا دون غيره. فلهذا ورّى عنه بالحروف لأنها ملائمة للألف في التسمية الحرفية. فهي مقترنة به اقتران موسى بالعصا. فليس في الأنبياء من يُترجَم عنه بهذه الترجمة سوى موسى. إذ العصا معجزة، وهي دالّة على الأحديَّة مقرونة بالظاهر، ﷺ.

قوله: «والألف العصا»، معناه دلالتها على الأحدية لأنها صامتة. وليس توريته عنها بالألف إلا من أجل الصمت، وهي تورية حقيقية لأنها كانت ذات حياة وهي صامتة. كما أن الأحدية التي هي منشأ الألف يعرف بها حي صامت. فليس لنا من الموجودات الخارقة للعادة شيء حي غير ناطق إلا عصا موسى، فلهذا ورّى عن الألف بها.

قوله: **ثم قال لي: في الصمت وجودك، وفي النطق عدمك.**

أقول: مراده بهذا الخطاب إظهار وصف الشاهد بالأحدية المذكورة البائنة عن الثنوية. فإن وجود الشاهد حقيقة يكون في حال ظهور الصمت عليه، لأنه يكون[1] قد اتصف بالمجموع الذي لا يحصر ولا يطلق عليه التقييد. ووجود العارف الكامل هو الوجود المجموع. فلا تظهر حقيقة العارف الوجودية إلا بوجود الصمت ظاهراً عليه تنزلاً كالتذكير للشاهد. فإنه من حين اتصف بالفناء الذي هو المحو كان قد شهد لنفسه هذا الوجود. فلا فائدة لهذا التنزل أكثر من التحذير عن النسيان.

وأقول: إن العارف لا تطرأ عليه هذه الصفة. فقد خوطب بهذا الخطاب وهو في خلع مختص بالتقييد. والتقييد هناك مباين للإطلاق. فللنسيان هناك وجه ما. وكل هذه الصفات واردة لأجل إحاطته بالكمال، فإن اللّه تعالى قد أطلق النسيان على نفسه في كتابه بقوله تعالى: ﴿نسوا اللّه فنسيهم﴾ [التوبة / ٦٧].

---

١. في (س، ق ٦٩ب): أضيفت «لا» قبلَ يكون، وبعد كلمة «الذي» وحتى «الصمت» سقط من (س).

قوله : « وفي النطقِ عدمُكَ » ، يريد بالنطق صورة افتقار المقيدات ، فإنها صفة لا تظهر إلا في حال التقييد المباين للإطلاق ، فعدم إطلاقه الكمالي في صورة افتقار المعرّف بالنطق. فإنه متى نطق الإنسان وهو متيقّن بالثنوية كان نطقه افتقاراً كما قررناه. فكأنه قال له : عدم وجودك الناشئ عن الكمال في صورة افتقارك الدال على التقييد البائن عن أحديتك.

قوله : **ثم قال لي : ما صمت من صمت ، وإنَّما صمت من لم يصمت .**

أقول : يريد بهذا الخطاب إظهار حقيقة النطق في جميع الموجودات فالصامت يُظن به أنه ليس محلاً للنطق والحركة ، وليس كذلك. وإنما سعة العظمة مع كمال الواحد تعالى أوجبت مشهوداً صامتاً ومشهوداً ناطقاً. وههنا يحصل للشاهد الحيرة. فإنه قبل الشهود كان يشهد صمت ما يعهد منه الصمت في الظاهر ، فلما شهد الحياة سارية في المجموع تيقن أن هذا الصامت بعينه هو الناطق المعهود واستدلَّ بقوله تعالى : ﴿ وترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرُّ مرَّ السحاب ﴾ [النمل / ٨٨].
ومثال هذا الحكم الحقيقة الإنسانية. فلو فرضنا أنَّ إنساناً متكلماً وإنساناً صامتاً ، كان المتكلم عين الصامت ، لأن الحقيقة الإنسانية في الناطق كما هي في الصامت. فإذا شوهد صامتاً وناطقاً كان الصامت في الحقيقة ناطقاً ، والناطق صامتاً ، فقوله : « ما صمت من صمت » ، يريد به أن المعهود بالصمت ناطق على الحقيقة ، لأحدية الحياة في مجموع الوجود.

وقوله : « إنما صمتَ من لم يصمت » ، يريد به خصوص الإنسان بالفناء في ذات اللّه تعالى ، كما اختصَّ بالنطق دون غيره من الموجودات. فحقيقة الإنسان ناطقة طبعاً. وعند الفناء المذكور في الحقيقة يعود الإنسان صامتاً يقطع بعدم الثنوية يقيناً ، ويصير في محلٍّ لا خطاب فيه ولا سمع. والمعرفة مختصَّة بالإنسان. فكأنه قال : ما صمتَ المعهود بالصمت ، وإنَّما صمتَ المعهود بالنطق ، وهو الإنسان عند الفناء في الحقيقة.

وهذا الصمت يكون للإنسان في المرتبة الثانية المعبر عنها بالوقفة وشهود المحو ، وهو الاتصاف بالأحدية. فكل إنسانٍ عارفٍ لا بدَّ أن يقوم في هذا المقام ويتصف بهذا الوصف.

قوله : **ثم قال لي : تكلَّمتَ أو صَمَتَّ فأنتَ متكلِّمٌ. ولو تكلَّمتَ أبدَ الآباد - ما دامتِ الديمومية - فأنتَ صامت.**

أقول : يريد بهذا التنزُّل إظهار معنيين : أحدهما حقيقة النطق في الإنسان. والثاني : حقيقة الصمت في الإنسان العارف.

فقوله : « تكلَّمتَ أو صَمَتَّ، فأنتَ متكلم »، ظاهر المعنى، لأنَّ حقيقة الإنسانية عبارة عن الحيِّ الناطق.

وقوله : « ولو تكلمتَ أبدَ الآباد فأنت صامت »، يريد به أن العارف الكامل وإن شوهد منه النطق فإنَّ نطقَهُ عين صمته. ويكون نطقُهُ كقول اللّه على لسان عبده : « سمعَ اللّهُ لمنْ حَمِدَهُ ». وهذا مثل ما يشاهد في التقييد، وحقيقته مطلقة.

وقد قلنا إن تقييده بمعنى النزول في الثلث الآخر من الليل، والحقيقة الإلهية من حيث هي لا تطرأ عليها الحركة، لأن الحركة أخذه إلى التقييد، وحقيقته لا تحصر. وإنما النزول مختصٌّ [٧٨ أ] بحقيقة التقييد. ولهذا كان مقيداً بسماء الدنيا، وهي قلب السماوات على ما نشهده.

فلو تقيَّد العارف ما دام حياً ظاهراً كانت حقيقة تقييده عينَ إطلاقه. ولو تكلّم أيضاً كانت حقيقة كلامه عين صمته. وكان الكلام منه معهوداً كالمماثلة فيه، وهو مختصٌّ بالفناء دون بني جنسه. فمن حين صدق عليه هذا الفناء، عاد ذا صمت، كان قد ظهر بحقيقة الإطلاق. وإذا تكلَّم كان قد ظهر بصفة التقييد.

والأصل في الحقيقة هو الإطلاق. والديمومية هي زمان هذا الإطلاق المختص بحقيقة اللّه، والأبد عدم انقضائه. فمن اتصف بهذه الحقيقة المطلقة يعود صامتاً لفنائه فيها. والأصل لها هو الصمت. فإن تكلم كان الكلام عارضاً عليه كما يطرأُ عليه التقييد. وهذا العارض ضروري لازم عن الكمال.

قوله : **ثم قال لي : إن صَمَتَّ اهتدى بك كلُّ شيء. وإن تكلَّمتَ ضلَّ بك كلُّ شيء. فاطَّلعْ تكشف.**

أقول : مراده بهذا الخطاب تنبيه هذا العارف على حقيقته الكاملة الفانية، لأنَّهُ قد كان في هذا المحلّ في صفة التقييد، وهي مباينة لصفة الإطلاق. ومتى انفرد

العارف في بعض شهوده بصفة من الصفات نبّهه المشهود على الصفة الخافية لئلا يحصل له عارض نسيان، لاعتقاده أن الصفة الثابتة معدومة ههنا.

وقد كان تنبيهه على سبيل الزجر مائلاً [به][1] إلى الجهة الغائيَّة المقصودة. فكأنه قال له: إن صَمَتَّ – أي: إن انطلقت بعد هذا التقييد – اهتدى بك كلُّ شيء، أي فني في ذاتِكَ الباقية الموصوفة بالإطلاق. وإن تكلَّمتَ – أي: إن عُدتَ إلى التقييد – ضل بك كل شيء، يعني تميَّز عنك[2]، وعادت الموجودات للقرب، متيقّنةً بالبُعد، وهذا عين الضلال. إذ الحقيقة لا قرب فيها ولا بُعْد. وخروجه من صفة إلى صفة، وعودُهُ إليها هو من شروط كماله. لأنَّ الوجود الحقيقي يتقيَّد آناً وينطلق آناً. والعارف قد اتصف بالمجموع. فإن إطلاقه يتحد بالأشياء ويُظْهِرُ عليها حقيقة الفناء في ذاته، فيتصف بالبقاء الخالص. وهذه حقيقة الهداية.

وآن تقييده يتميّز عن[2] الموجودات ويعود شاهداً ومشهوداً وكثيراً ومتمايزاً، ثم يطرأ النقص على المقيدات والنقلة ويقضي[3] الزمان. وهذه حقيقة الضلال.

وقوله: «فاطلع تكشف»، يوهم أنَّ ههنا سرّاً غامضاً خافياً عن العارف، وليس كذلك. وإنما مراده بهذا القول تحريض له يميل به إلى الجهة المقصودة بالهداية وهي جهة الإطلاق. لأنه إذا حصل في هذا الإطلاق المذكور لم ينبَّه هذا التنبيه. فلا يطرأ عليه التحريض لأجل الاستعجال لأنه ليس في هذه الجهة ثنوية حتى يكون منبه ومتنبه. فلا يحصل هذا التنبيه إلا في جهة التقييد.

---

١. الزيادة من (س، ق ٧٠ب).

٢. كذا، والوجه «تميز منك» و«يتميز من». وقد غلب هذا «الخطأ الشائع» على كل المواضع في النص.

٣. في (س، ق ٧١أ): «وتقضى».

قال الشيخ رحمه اللّه تعالى :

المشهد السادس

بسمِ اللّهِ الرحمنِ الرحيمِ

أشهدني الحقّ بمشهد نور المطلع، وطلوع نجم الكشف.

أقول : إنه قد تقدَّم شرح قوله : «أشهدني» في عدة مواضع، ومراده في الجميع واحد، فلا فائدة للتكرار.

قوله : «بمشهد نور المطلع»، يريد به شهود ذات الحقّ في محل فيض النور. فإن هذا المحل منبع الطوالع النورانية، وهو فيض من الذات بغير واسطة، لأنه ليس بين النور والظلمة صفة سوى الإرادة، وهي ليست واسطة، لكنها صورة تكوين العلم. فإذا شوهد الفاعل في ظلمة، ويكون هذا الشهود في محل المطلع، كان الشاهد واقفاً في الحدّ بين النور والظلمة، متصفاً بالصفتين ناظراً إليها، ولهذا قال : «أشهدني».

وهذا المحلُّ هو موضع المقابلة التي هي الخلق على الصورة. فإنه من حين يريد اللّه الاتصاف بالتقييد يظهر بالنور ويجعله مرآة لذاته المتصفة. فيكون المنطبع فيها صورة الكامل. فمن حيث وقع التمييز بواسطة النور شهد كل واحد من المتميزَيْنِ صاحبَهُ. وصار كل واحدٍ منهما مشهوداً للآخر، فالشهود لكليهما يكون في محلّ المطلع المذكور. فههنا يشاهد الحادث الحدوث. فإن تيقَّن بالاتصاف الذاتي استشرف إلى علم القدم المختصّ بالذات. فإذا ظهر عليه الاتصاف كان قد وصل إلى غاية مقصودهِ الذي استشرف إليه. وصار له مشهوداً عياناً وإدراكاً. فإذا اتصف بالفناء كان هذا الاتصاف في ذات القديم.

وكلُّ هذا يشهده العارف في وقوفه في الحدّ بين صفتي القدمِ والحدوث. فالظلمة للقدم والنور للحدوث. وما دام واقفاً يكون له نور الحدوث محلاً، وتترادف

عليه الطوالع، وتتميَّز بنورانية ألطف من نورانية المحل. فهذه اللطيفة تُسمَّى نور المطلع، لأنها تميِّز النور الكثيف الجسماني.

وههنا يقف الشاهد على صورة تكوين الوجود وكيفية الخلق، وصورة الفيض وكيفية تمييزه على اختلاف أنواعه. فكل هذا التمايز يكون في هذا المحل المنسوب إلى المطلع والشاهد في الحدّ المذكور. فإذا انتقل من الحدّ تكون النقلة منه مائلة إلى جهة التقييد، فيصدق عليه الوجود المقيّد.

وقوله: «وطلوع نجم الكشف»، يريد به الاطلاع على صورة الأولية. فإنه لمّا كان واقفاً في الحدّ المذكور كان ناظراً إلى الأولية بعين الإطلاق القلبية وإلى الوجود المقيد بالعين الظاهرة المقيدة. وكلا الشهودين في المحل المورَّى عنه بالمطلع، ثم إنه جرى في هذا الشهود إلى شهود آخر مائلاً إلى جهة الأولية مستشرفاً إلى التمكين في الاتصاف بما قد حصل له من الشهود، فعارضه في هذا الجري طالع نجم التمكين المقصود. وتوريته عنه بالطالع، لأنه يلحظ منه معنى السعادة بالتمكين المذكور.

وأيضاً فإنه يظهر لا للتمييز لكن للتمكين، كما قلناه فيما سلف من المشاهد. فمن حين ظهوره يتيقن الشاهد الاتصاف المذكور. وهو يظهر شبيهاً بالنجم، ولهذا يورَّى عنه بالطالع صورة ومعنى. وإضافة هذا الطالع ههنا إلى الكشف لكونه يظهر بغتة. ويتعقَّل [٧٨ ب] الشاهد نفسه في صورة الخلع، ويشهد كيفيته، ويدرك صورة خروجه من الظاهر إلى الباطن.

فهذا الشاهد قد فجأه هذا الطالع في جريه من الظاهر إلى الأولية، لأنَّ الأولية بالنسبة إلى الظاهر غيب، والكشف عبارة عن الخروج من عالم الشهادة إلى عالم الغيب. ونور هذا الطالع المختصّ بالأولية هو ألطف من نور الطوالع الماضية. لكن المعنى في اسم الطالع واحد، والإضافات مختلفة. فكأنه قال: أشهدني الحقّ ذاته في محل فيض الطوالع، ومكن لي الشهود بطلوع نجم الأولية المورّى عنها بالكشف.

قوله: **وقال لي: من الحدِّ ارتقيتَ ولا تفارقه. فلولا الظَّهْرُ ما عُرف البطن، ولولا الحدُّ ما شوهد المطلع. فطلوع النور شهدَتْ له الظلمةُ، وطلوعُ البدرِ شهدَتْ له الشمسُ.**

أقول : مراده بهذا الخطاب دوام نظر الشاهد في محلِّه اللائق بهذا الشهود بالأمر. فإننا قلنا قبل هذا إنه في حال اطلاعه إلى الأولية، وما بعدها من الحضرات كان واقفاً في الحد. ومحال أن يشهد حضرتين[1] متميزتين إلا والشاهد واقف في الحدّ حتَّى يشهد كلا الحضرتين إدراكاً وعياناً. وقلما ينتقل منه إلا إلى الحضرة الثانية بعد الأولية، وهي الحضرة المسمَّاة بالظاهر، لأنَّ النقلة في الحقيقة من الأولية إليها. والحدّ هو الفاصل بينها وبين الأولية، بل كل حضرتين متميزتين يكون بينهما فاصل يسمّى ذلك حدّاً، بشرط الاشتراك.

فذلك المشترك هو الحدّ، وهذا يكون بين الأول والظاهر، وبين الظاهر والباطن، وبين الباطن والآخر. وليس بين الأول والآخر حدٌّ مشترك. وقد أوضحنا هذا في كتاب «**الختم**» صورةً ومعنى.

فقوله : «من الحدِّ ارتقيت»، يريد به انتقاله في حال هذا الشهود، وارتقاؤه إلى حضرة الظاهر، فإنه قد افتتح خلع هذا الشهود بوقوفه في الحدِّ، واطلاعه على الحضرتين المذكورتين. ثم إنه جرى آتياً إلى حضرة الظاهر آخذاً في جريه من الحد. فلهذا قال له : «من الحد ارتقيت».

قوله : «ولا تفارقه»، يريد به إظهار حقيقة الاتصاف المختص بهذا العارف الشاهد، فإنه من حيث اتصافه بمجموع الحضرات يقال: إنَّه في إحداهنَّ وهو حقٌّ. وإن قيل : إنه في الحدِّ كان هذا القول حقاً أيضاً. ويقال: إنه محمول، فيكون قد اتصف بأوصاف التنزيه وهو حقٌّ أيضاً.

فإنَّه من حيث اتصافه لا يفارق إحدى الحضرات ولا الحدود ولا المحيط، إحاطة وكموناً واستعلاء: فالإحاطة للظهور، والكمون للفناء في ذات المسمَّى، والاستعلاء للاتصاف بالتنزيه. فكأنه قال له : ما دمتَ متصفاً فلن تفارق الحدّ ولا المتميزات به.

وقوله : «فلولا الظَّهر ما عُرف البطن»، يريد به إظهار معنى الأولية. فإن الأولية بالنسبة إلى الحضرات بمنزلة الظهر. لأن الإقبال منها آتٍ على سبيل الأمام،

---

١ . في (ا) : «حضرتان»، وفي (س، ق ٧١ب) : «حضرات».

والأمام بمنـزلة البطن. ومحالٌ أن تكون نقلة إلاّ ناشئة عن الأولية. فلولا الأولية لما عرفت الموجودات المورَّى عنها بالبطن.

والحدُّ في الحقيقة بين هاتين الحضرتين التي هي الأول والظاهر، لأنه نقلة من خفاء إلى ظهور. والحدُّ بينهما هو العدم. فإن مال المنتقل إلى الظاهر أُطلق عليه الوجود. وإن مال إلى الأولية أُطلق عليه العدم النسبي، وهو الخفاء، ودام في محلّه العلميّ إلى حيث رجوعه من هذا الخلع. فالحاصل من هذا الخطاب هو أنه لولا الأول لما علم وجود باقي الحضرات.

قوله: «ولولا الحد لما شوهد المطلع»، يريد به أنه لولا وقوف الشاهد في هذا المحل المورَّى عنه بالحد لما شهد المطلع. وهو محلُّ فيض الأنوار. فإنَّ عموم الفيض يسمى محل النقلة وصورتها، إلا فيض الأنوار فإنه يسمَّى المطلع، لأنه يشهد فيه اختلاف الأنوار المميزة والمتميزة والظاهرة والخافية. وكل ذلك يشهده العارف وهو واقف في الحدِّ.

وهذا المطلع مختصٌ بالذات مباين لإحدى الحضرات. ولهذا لا يشهد إلا في الأولية، لأن الفيض من الذات إليها فتصير صورة الفيض علماً ومعناه معلوماً. ثم إنه ينتقل من الأولية إلى الظاهر فيسمَّى ظهور المعلومات وتمكين تمايزها.

ولا يجوز أن يقال على إحدى الحضرات فيض ولا مطلع، أيّما حضرة كانت، إلا الأولية. فإن الفيض من الذات عليها، والنقلة منها إلى باقي الحضرات واحدة فواحدة. وعند الوقوف في هذا الحدِّ يدرك كيفية الفيض ويشهد صورة الانتقال إلى الظاهر. فإنه على الواقف في الحدِّ يمر المنتقلون عليه آن وقفته، فيشهد صورة النقلة اضطراراً.

ومن حيث اتصافه وإحاطته بالمجموع يدرك كيفية الفيض إدراكاً. وكلُّ هذا الاطلاع والشهود والإدراك بواسطة الحدِّ المختصّ بالأولية. ولهذا قيل له: «لما شوهد المطلع».

وقوله: «فطلوع النور شهدت له الظلمة»، يريد به إظهار حقيقة الفناء في عين المتميزات. فإنَّ النور هو المميّز، وذات الظلمة هي المتميّزة. فاضطراراً تشهد لنفسها بالتمييز إذا اتصفت بالتقييد. ولولا النور لما كان يصدق الكمال في الوجود،

لأنه لم يتصف بالتقييد إلا بوجود النور المميِّز. فمن حيث افتقار الوجود إلى الاتصاف بالتقييد يشهد لطلوع النور لأنَّه مكمّل بالتمايز.

والظلمة هي للإطلاق[1] صفة، والنور صفة التقييد. وكمال الوجود عبارة عن صفتَيْ إطلاق وتقييد. والأصل هو الإطلاق، وهو المعبَّر عنه بالظلمة. فلا يتمكَّن النور حتى تشهد له هذه الظلمة بالظهور، وظهوره عين فيضه منها. فلما كان هذا الشاهد قد ابتدأ بالمطلع في هذا المشهد قيل له: إن طلوع هذا النور الذي قد شهدتَهُ، شهدت له الظلمة الأصلية حتى يتمكن له الشهود اتصافاً وعياناً.

قوله: «وطلوع البدر شهدت له الشمس»، يريد بالبدر: الطالع المعبَّر عنه بنجم [٧٩ أ] الكشف، لأن الطالع المذكور كامل، ولهذا كان ممكَّناً لا مميَّزاً لأجل كماله. إذ لو كان ناقصاً لافتقر إلى التمييز. وقد قلنا إنه يظهر لا للتمييز. فالبدر عبارة عن تمام القمر، ولهذا لا يفتقر إلى زيادة نور بعد اتصافه بهذا الوصف. فإذا شهد الكامل للكامل بالكمال كان ذلك هو الكمال المطلق. فالشمس حقيقة الشاهد الفانية في ذات اللّه الكاملة الفياضة. والبدر هو الطالع المذكور، فلما شهد اللّه تعالى أنَّ هذا الطالع حقاً تمكّن هذا الشهود. وقيل له: «فطلوع البدر شهدت له الشمس».

قوله: **ثم قال لي: مِنَ المطلعِ نزلَ مَنْ نزلَ، ومنه علا مَنْ علا. فاحذرني في المطلع. فإن رأيت ظاهر سورك جاز الحدَّ أنزلتُكَ عن المطلع إلى الظَّهر. وإن بقيت مع الحدِّ رغب المطلع في مقامك.**

أقول: مرادُهُ بهذا التنزُّل إظهار حقيقة مقام الجاهل والعالم. لأنه من حين علم الجاهل والعالم تحقق لهما مقامان علوي وسفلي. فالعالِم في المقام العلوي، والجاهل لانخفاضه هبط مقامه. وكلُّ هذا تمييز من الأولية المعبَّر عنها بالمطلع الذي هو محلُّ الفيض.

فإن كان أحدهما مقابلاً كان واقفاً في الحدّ، متصفاً بأوصاف المماثلة، ويعود الفيض عليه ومنه إلى جانب الوجود الظاهر. فإذا صدق عليه هذا الفيض يسمى عالماً عارفاً، وعرفنا أنه قد اتصف بمجموع الصفات والأسماء. فهذا يكون قد استعلى

١ .في (س، ق ٧٢ب): «هي الإطلاع».

قبل الظهورية إلى حضرة الظاهر. فيكون من القبضة السعيدة التي تنسب إلى اليمين. والهابط وهو صاحب المقام المستقل يكون قد استقرَّ فيه من حين وجوده في الأولية. وقد صدق عليه وصف القبضة الأخرى. فلما كان الوجود يستند إلى قبضتين ورَّى عن كلٍّ مَنْ نُسب إليهما بالعلوِّ[1] والنزول.

وقوله: «فاحذرني في المطلع»، يريد به استنطاق ما في ذات العارف من المعلومات التي لم يصدق عليها العلوُّ والانخفاض. فإنها ما دامت غير متمايزة لا تتصف بهذا الوصف. وقد عرفنا أنه من حين كماله وفنائه في ذات اللّه عاد عالماً بمعلومات متميِّزة، وعلم غير متميِّز. فالمتميِّز قد صدق عليه العلوُّ والانخفاض. والذي لم يتميَّز لم يصدق عليه هذا الحكم، لكنه مائل إليه.

فتحذيره من المطلع خوف على المعلوم الذي لم يصدق عليه التمييز، لأن ذات العارف تحتوي على عالم وجاهل وما دونه وعكسهما.

وقوله: «فإن رأيت ظاهر سورك جاز الحد أنزلتُكَ عن المطلع»، يريد بظاهر السور المحيط الذي يحصر صورة العارف الجسمية. وهذا السور هو محيط بحضرة الظاهر. إذ الظاهر نصيب جسمه، رضي اللّه عنه، فإذا جاز محيط الحضرة المذكورة حدّه الفاصل بينه وبين حضرة الأولية مال الشاهد إلى الأولية اضطراراً. وكذلك أيّ حضرة من الحضرات جاز سورها الحدّ فإنها تميل إلى الجهة التي قد مال إليها المحيط.

لكن هذا الشاهد قد سمع هذا الخطاب وهو في الحدّ الذي بين الظاهر والأولية. إذ بدأ في شهوده هذا بالمطلع. والمطلع كما قررناه يكون في الأولية، إذ هي محلُّ الفيض. فلما كان في هذا الشهود في الحدِّ المذكور قيل له: «إن رأيت ظاهر سورك جاز الحد». ويريد بظاهر السور ههنا محيط حضرة الظاهر.

وقوله: «إلى الظَّهر»، يريد به الأولية. فإنه إذا اجتمعت الأولية والظاهر كانت الأولية ظهراً والظاهر بطناً، لأن المظاهر فيه مائلة إلى الوجود. وقوله: «إلى الظهر»، يريد به نقلته من الحدِّ إلى جهة الأولية، فإنها كما قررناه بمنزلة الظَّهْر، إذ منها الإقبال وعنها الإدبار.

---

١. في (١): «بالعلم». والتصحيح من (س، ق ٧٢ب).

قوله : « وإن بقيت مع الحد رغب المطلع في مقامك »، يريد به دوامه على هذا النمط من الحمل على مجموع الحضرات الأربعة، فإننا إذا قلنا إن العارف واقف لا يريد به وقفة تنافي الجري وإنما يريد بوقفته الثبوت على منهاج الكمال. وإنْ جرى أو ظهرَ أو شهدَ أو نطقَ أو خوطبَ فيكون الجري له مثل التحوُّل في الصور، والنطق مثل القول على لسان العبد، والظهور بالتقييد هو مثل النزول في الثلث الآخر من الليل، والشهود مثل قوله ﷺ : « اعبد اللّه كأنَّك تراه فإن لم تكن تراه فإنَّه يراك ». ويكون الخطاب له مثل قوله ﷺ : « إن المصلِّي يناجي ربَّهُ ». وقوله تعالى : ﴿ وكلَّم اللّه موسى تكليماً ﴾ [النساء / ١٦٤].

فكلُّ هذه الأوصاف المختصّة باللّه تعالى اتصف بها العارف في حال فنائه. فثبوته المورَّى عنه بالوقفة هو دوامه في أوصافه وكماله. فإذا قلنا إنه في الحدِّ أو في إحدى الحضرات أو واقفاً يريد به ثبوته محمولاً على جميع الحضرات. وإذا كان محمولاً وقيل عنه إنه في الحدِّ جاز، لأنه لا خروج له عن الحدِّ.

فقوله : « وإن بقيت مع الحدِّ رغب المطلع في مقامك »، يريد به الترغيب في دوامه السرمدي محمولاً متصفاً. فإذا كان متصفاً افتقر إليه محلُّ الفيض اضطراراً لأنه مقابل للفيّاض. وافتقاره إليه من أجل أنه يفيض عليه – أعني على العارف – ويفيض العارف على سائر الموجودات مظاهر وصفات مختلفة ومؤتلفة، وليس لهذا الفيّاض محل[1] قابل للفيض إلا هذا المقابل المخلوق على الصورة. فاضطراراً يرغب محل الفيض الذي هو المطلع في مقام هذا المقابل الذي هو العارف.

قوله : **ثم قال لي : طلع العزُّ [٧٩ ب] في القرب، فشهد له كبرياء الكون.**

أقول : إن مراده بهذا الخطاب إظهار حقيقة العزَّة على لسان هذا المعبر. ولهذا قال له : « فشهد له كبرياء الكون ». لأن هذا الشاهد عبارة عن مجموع الكون، فهو شاهد للعزة على الحقيقة.

وإنما ورد هذا الاسم في هذا الخطاب لأن الشاهد ناظر إلى المطلع، مُطَّلعٌ على كيفية المظاهر المقيدة. وقلَّما يُشهد مظهرٌ إلا مقيداً. وإذا صدق التقييد تَسمّى اللّه تعالى بالعزيز. فأول اسم صدق عليه بعد اتصافه بالتقييد هو هذا الاسم. فلما كان

---

١ . في (س، ق ٧٣ب) : « محل كفؤ ».

هذا الشاهد ناظراً إلى جهة الفيض ثابتاً في الحد مطلعاً على تقييد المظاهر مع اختلافها قيل له : «طلع العزُّ في القرب»، أي ظهر لك وأنت قريب، يكاد قربك يفضي إلى الاتحاد. لأنه إذا انتقل من الأولية إلى المسمّى صدق عليه الاتحاد. فلما كان في الحدّ كان قريباً من الاتحاد، وظهر له التقييد، فكان التقييد عين تمكين العزة.

ولما كان هذا الشاهد متصفاً مقابلاً للذات الفيّاضة، أي محاذياً لها، كان شاهداً لها بالعزة وهو مجموع الكون. فكأنه قال له : طلع طالع عزّتي في المظاهر المقيدّة، وشهدت له أنت، إذ صورتك عبارة عن مجموع الكون.

قوله : **وطلعَ الوقتُ في الوقفة فشهد له بحرُ الرحمانية.**

أقول : مراده بالوقت : هو الزمان الفاصل بين الأولية والظاهر، وهو زمانٌ يتميَّز فيه العلم بشرط سلب الأولية وخفاء الظاهر إلى حين ظهور المتميزات فيه. فيكون العلم المميّز في هذا الزمان المذكور ليس له اطلاع إلى الأولية ولا إلى الظاهر. ولهذا يسمَّى محلّه حداً. وذات الحدّ من حيث هي ليس لها نظر، لكن النظر للثابت في هذا الحدّ. فهذا الوقت عبارة عن زمان هؤلاء الثابتين في الحدّ، بشرط سلب الأولية وعدم النظر إلى الظاهر، فهذا يسمى وقتاً. ولما كان هذا الشاهد ناظراً إلى المطلع ظهر له هذا الزمان المعبَّر عنه بالوقت في صورة طالع حتى تتمكن له الديمومية. ولهذا ورَّى عن ظهوره بالطلوع.

وقوله : «في الوقفة»، يعني به أنه شهد ظهور هذا الطالع وهو واقف في الحدّ. فإن الحدَّ محلُّ الوقفة، وطلوعه ههنا ضروري لأن الزمان المعبَّر عنه بالوقت هو حاجز كما قررناه. فمن لم يكن في الحدّ لا يشهد هذا الطالع، والثابت في الحدّ يشهده اضطراراً، لاطلاع الشاهد الواقف على الجهتين.

وقوله : «فشهد له [1] بحر الرحمانية»، يريد به شهادة هذا العارف للطالع. لأن حقيقة هذا العارف هي اسم الرحمانية وسعته هي البحر المذكور الذي يستمد منه الحياة. فذاته تشتمل على هذا البحر، وقلبه منبعه، وعبارته فيضه، وصورته مقتسمة مستقلة به. فإذا شهد هذا العارف الطالع المذكور المورَّى عنه بالوقت كان مجموع الرحمة قد شهد له، وإنما ورَّى عنها بالبحر لأن الوجود صادر عنها،

---

١ . في (ا) : «فشهده»، والمثبت من (س، ق ٧٣ب)، كما ورد أعلاه.

ومجموعه حيّ، وقد قال تعالى : ﴿ وجعلنا من الماء كلَّ شيء حيّ ﴾ [الأنبياء / ٣٠]. فتسميته لها بالبحر مناسبة مماثلة.

قوله : **وطلع الأدبُ في المعارف فشهد له عزاء أعمالٍ تذكِّره أمر المطلع.**

أقول : مراده « بطالع الأدب في المعارف »، هو الذي يظهر على العارفين من اللطف والرأفة والرحمة وعدم الخصوص. وهذا بالنسبة إلى الظاهر أدب، ويفضي أيضاً إلى حُسْن السيرة في المعاش الدنيوي. لكن لا يظهر هذا على العارف إلا بعد اتصافه بمجموع ما تحتوي عليه المعرفة، فإن كلَّ علم من العلوم يختصُّ بما تفتقر إليه أوصاف هذا الأدب المذكور.

فباتصافه بالأحدية يظهر عليه عدم الخصوص، وباتصافه بالتفريق المفتقر إلى الجمعية يظهر عليه اللطف والرأفة. وباتصافه بالجمعية مع ثبوت التفريق تظهر عليه الرحمانية.

فإذا اتصف بعد تمكين الفناء بالذات عاد فياضاً، واختفت هذه الأوصاف كلها كامنة ظاهرة في ذاته. فهو يمدُّ المفتقرين إلى هذه الأوصاف كلاً بحسب افتقاره وقدر سعته. فالمستمدّون من حيث شهودهم للكثرة وتيقُّنهم للبعد يرون هذا أدباً لائقاً بالسيرة، فمنهم مَنْ يحصل له غيرة تفضي به إلى الحزن والعزاء، فتكون عين عزائه شهادة على هذا الأدب الذي قد ظهر على هذا العارف.

وقوله : « فشهد[1] ... عزاء أعمالٍ تذكِّره أمر المطلع »، يريد به شهادة الفيض الذي هو بغير واسطة، فإنه يسمّى أمر المطلع، وأعماله : ما يصدر عنه من المظاهر المتنوّعة. فمن حيث هي كامنة في ذات هذا العارف تشهد له بما يظهر عنه، وذاته تحتوي على حاسد حزين صفته العزاء. وأول ما يشهد للعارف من ذاته هي الصفة المنسوبة إلى الحسد. وهذا نجده في الظاهر في أنفسنا ظاهراً، فنجد ذاتنا تحسد بعضها بعضاً على مجموعها.

وقد عرفنا أنَّ الذات من حيث هي : لا تتجزأ. فعلمنا أنها صفات تشتمل هذه الذات عليها، كالرحمة والانتقام. فإنَّ كليهما يغار من الآخر. والذات الجامعة تَقْسِر كلا الصفتين وتجبرهما على الاجتماع فيها، بميزان العدل، فتجتمعان اضطراراً،

١ . « له » ساقطة من النسخ الثلاث.

وكل منهما يباين الآخر طبعاً [٨٠ أ] ووصفاً. فعزاء أمر المطلع هو ما صدر عن هذا الأمر من الصفات المنسوبة إلى الغيرة. فكأنه قال : طلع الأدب في محالِّ المعارف المكمنة في ذاتي فشهدَتْ له ذوات الحسد الكامنة فيها أيضاً.

قوله : **وطلعَ المطلعُ، وشهد له الحدُّ.**

أقول : إنه يريد بالمطلع النور الذي ظهر اللّه به أولاً، وجعله محلاً للأنوار والمظاهر والصفات والأسماء. فذات المطلع من حيث هي لا تسمّى طالعاً، فتسميتُهُ لها بالطالع غلط إن كان مراده المطلع المنسوب إلى الأولية. وإن كان مراده المطلع المنسوب إلى الأزل فجائز تقريباً لأن المطالع من حيث هي لا تُسمَّى طوالع، إذ لا تطلع أبداً لأنها محلُّ الطوالع.

وقوله : « فشهد له الحد »، مناسب، إذ لو كان طلوع المطلع حقّاً، لأنه أول شاهد للمطلع هو الحدّ؛ وليس يشهد صورته وإنما يشهد أفعاله وما يظهر فيه من الطوالع. وأيضاً فإن الحدَّ فاصل بينه وبين الحضرة التي يزيد الفيض عليها فيشهدها صورة اضطراراً، ويشهد لها بالأفعال.

قوله : **وطلع الموت، وشهد له عزاء التقدير**

[أقول : مراده بطالع الموت : المبشر بالنقلة من حضرة إلى حضرة، وهو بعينه يمكّن للمتنقل فيها الاتصاف بالنقلة][1]. فطالع الموت هو شبح الروحانية، يتراءى في قهر الجسد فيحصل المراد للنقلة : علم اليقين بها. ويكون الطالع قد ظهر في باطنه، ولا يشهده عياناً.

فإذا تحكّم القهر في الجسد ومازجه ممازجة الاتحاد، ومالت النفس إلى جهة الحضرة المقابلة التي هي حضرة الباطن، فتعود الروحانية المترائية شبحاً أكثف مما كانت عليه قبل الميل إلى الحضرة المذكورة، لأنها تكون قد أخذت من الجسد الظاهر شيئاً. فإذا ظهرت هذه الكثافة المذكورة عليها يأخذ الطالع في الظهور من قلب المنتقل إلى نظره الباصر. فلا تزال الروحانية التي قد ظهرت عليها الكثافة تجذب

---

١. الجملة السابقة ساقطة من (ا) و(ب، ق ٢٤٩ب) والاستدراك من (س، ق ٧٤ ب).

المنتقل. وبقدر جذبها تأخذ منه كثافة. وبحسبه يميل الطالع إلى الظهور حتى يصير المنتقل في الحدّ الفاصل بين الباطن والظاهر. فيظهر الطالع من قلبه. ويتراءى له في حضرة الباطن فيتيقّن المنتقل حين رؤيته للطالع بالموت، فيشهد القدر لهذا الطالع لأنَّ كل مخلوق يتيقّن أنه قد قُضي عليه بالموت. لكن لا يشهد هذا القضاء حقيقة. فعند ظهور هذا الطالع يشهده حقيقة.

وتعود صفات المنتقل في الظاهر ذات عزاء، وهي بعينها كانت مسببة للانتقال. فينتقل صاحب هذه الأوصاف من الحد إلى الباطن، فيعود مشاهداً لطالع الموت عياناً واتصافاً، فيحصل له عين اليقين بالموت. وطالع الموت هو الذي يُمَكِّن للروحانية الكمال. فيدوم هذا المنتقل في الباطن آناً واحداً وينتقل إلى الآخر، فيحصل له حق اليقين بالحياة التي كان يظنها موتاً.

قوله: «فشهد له عزاء التقدير»، يريد به أوصاف المتخلّفين في حضرة الظاهر بعد المنتقلين. فإن حقائقهم فاعلة للنقلة، وصورهم مفتقرة إلى التسلية عما نقص منهم. فلا يزالون في عزاء مفتقرين إلى التسلية، إلى حين أن يرد على الحضرة مظهر مكمل للنقص ملائم لطباعهم، فيعودون في حال كمالهم متصفين بالتقدير.

قوله: **وطلع الرفق ببيت الحياء، وشهد له ظهور النطق.**

أقول: معنى «الرفق» هو تمكين المهلة، وطالعه مُمَكِّنُه. فإذا علم المطلق بعد تقييده أن عين هذا التقييد هي حقيقة الإطلاق وصدر من بعض المقيدات إلى بعضها ما تعافه نفس المقيَّد فتظهر صفة الإطلاق له في هذا الآن، على سبيل التذكير، فينشأ عن الصفة الظاهرة صفة الرفق المذكورة. وتكون نشأتها مماثلة للطالع، فيردع المتصف بها صفة الانتقام التي كانت نشأت مما عافته نفسه، فيتمكن الرفق المذكور إلى حيث يصير مهلة. ثم إنه يظهر بطالع هذه المهلة فيتمكّن ويصير بمعنى الرفق.

وكون هذا الطالع ظهر ببيت الحياء هو ظهور مناسبٌ، ومحل قابل لهذا الطالع لأن موجبه استحياء من المقيدات في حال صُدور الأذية التي تعافها ذات المقيد. فلما كان الحياء موجباً صار محلاً لهذا الطالع المذكور.

قوله: «وشهد له ظهور النطق»، يريد بالنطق ههنا ترجمان الفهوانية الواردة على محل المعاني الذي هو القلب. فلما كان الرفق وارداً على سبيل العلم للعالِم

تعالى، وكان يشبه الفهوانية في ورودها، فافتقر إلى النطق كافتقار الفهوانية إلى الترجمان، كان عين افتقارها شاهداً لها. ونشأ النطق عن الافتقار، فكان شاهداً لورود الرفق المذكور، صفة كان أو فعلاً. وأيضاً فإنه لا تعلم وارد قلبي إلا بالعبارة عنه، رفقاً كان أو حياءً، أو طالعاً أو فهوانية.

قوله : **وطلع الاسم، وشهد له الحجاب.**

أقول : مراده بالاسم صفة من صفات التقييد لأنه لا يتسمَّى إلا بعد ظهور التقييد، ولا يتقيَّد إلا بعد ظهور الأسماء. وكلاهما مفتقران كل واحد منهما إلى الآخر. لكن افتقار التقييد إلى الأسماء أشد ضرورة منها إلى التقييد. لأن التقييد عرف بالأسماء والرسوم والحدود والكثرة المتميزة إلى غير ذلك. فكل هذا يعرف بالأسماء ولا تعرف الأسماء به.

وبالحقيقة فإن نشأة الأسماء للتعريف، ولا تؤخذ معانيها من أفعالها، وإنما تؤخذ من ألفاظها وجمعية تركيبها. فمن حين ظهر اللّه تعالى بالمقيَّدات اختصر لطائفها من كثائفها، وجعل اللطائف أسماء ظاهرة وهي خافية على الكثائف.

قوله : « وشهد له الحجاب »، معناه مناسبٌ بل ضروري التركيب لأنه من حين عُرفت الأشياء بالأسماء، بل من حين تقييدها [٨٠ ب] اتصف الظاهر بها بالاحتجاب. ومن ههنا جعل واحداً من الجملة لكنه مُنزَّه عن المماثلة والشركية في الأفعال. فمن حين تقيد تَسمّى حتى يعرف التقييد، ومن حين تَسمى احتجب واتصف بالاحتجاب، وتَسَمَّى بالعزة وهي عين تمكين الاحتجاب. فشهود الحجاب للاسم ضروري، لأن الأسماء معاني الحجب المتفرقة، وألفاظها تقييد المفترقات. فلهذا كان المستقل باسم من الأسماء، ذاكراً أو متصفاً، محجوباً.

قوله : **وطلع التبرُّؤ، وشهدت له الرؤية.**

أقول : مراده بـ« التبرُّؤ »، حقيقة التمييز. لأن معناه مأخوذ من اسمه. فإنه من حين صدق التمييز على الموجودات افتقرت المتميزات إلى السمع والبصر والنطق والإدراك المتجزئ بحسب اختلافه. وموجب هذا الاختلاف[1] حقيقة التمييز. فالنطق

---

١. في (س، ق ٧٥ب) : « الافتقار » بدل « الاختلاف ».

إيصال المعاني إلى الأسماع ذات القبول، والسمع مرتبط به، والبصر لتمكين التمييز، والإدراك المتجزئ لتحقيقه. فالممكّن للتمييز من هذه الأوصاف هو البصر، لأن النور مميِّز للأشياء بواسطته، فشهادة الرؤية للتبرؤ ضرورة. ولهذا من حكم على بصره بأحديته بريئ عن التبرؤ المذكور.

وأكمن النور المميّز في قلبه، فيعود ظاهرُه ظلمانياً لمحو الكثرة، وباطنه نورانياً لتمييز المعاني الواردة من الخطاب السرّاني وأَلْسُن الفهوانية. فالخطاب السرّاني هو خطاب الحقّ للشاهد. والفهوانية هي الموارد التي ترد على القلب بغير فكر ولا داعٍ ولا موجب.

قوله : **وطلع عين البصيرة، وشهد له الكشف.**

أقول : مراده بـ« عين البصيرة»، شهود الشاهد للحقِّ بغير حجاب ولا ظنٍّ ولا امتراء. ومن هذا الشهود يظهر الفرقان بين الكشف والنوم والموت. فالنوم يباين الكشف بالنقل والغفلة وعدم الحصر والحفظ والانطباع الثابت في مرآة القلب. وكل هذه أوصاف للكشف يباين بها النوم. فإذا حصلت البصيرة في النوم عرفنا أن مقام الشاهد لها برزخي بين الموت والحياة ولا نسمّي هذه بصيرة لأنها لا تحقيق فيها.

وأما البصيرة فيشترط فيها التحقيق. لكنها، أعني النوميّة، تسمّى استناد اسم اللّه المدبر إلى ذاته. وحظّ صاحب هذا المقام قوله ﷺ : « الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا». وهذا مقام لا ينسب إلى المعرفة ولا إلى العلم لأن صاحبه غافل نائم أبداً.

وأما صورة الكشف فتباينه بالأوصاف المذكورة أولاً، ويضاف إليها التيقظ أيضاً، واليقين بأن لا موت ولا حياة ظاهرة، فتظهر البصيرة لصاحب هذا المقام فيتيقّن أنه لم يكن مات ولا كان حياً بالحياة التي عاد إليها. فإذا صار هذا المقام لصاحبه وصفاً سمّي « صاحب حال». وإذا أفضى هذا الحال إلى فعل كان « مقاماً» ظاهراً بخفاء الحال.

وأمَّا مباينة هذين المقامين للموت فيقين المنتقل أنه في الآخرة دائماً بلا شهود حدوثٍ ولا غايةٍ ولا نظرٍ إلى محلّه الذي كان فيه. بل يتعيَّن أن لا كون ظاهر. فهذا قد بيّنا مباينة هذه الأمور بعضها لبعض. فلا يشهد لتحقيق البصيرة سوى الكشف.

وجَعْلُ هذا الشاهد للكشف شاهداً للبصيرة في غاية النسبية، لأنه بواسطة الكشف حصلت البصيرة. وبواسطة البصيرة حصل الاتصاف. وبواسطة الاتصاف تمكّنَتِ المعرفة. والكشف أصل هذه كلها، وهو شاهد لها[١].

قوله : **وطلع الدعاء، وشهد له البُعد.**

أقول : مراده بـ« الدعاء»، ظهور حقيقة الافتقار في عين معناه، لأنه إذا حصل الافتقار لبعض المحصورات، المسلمة المؤدية إلى الألوهية حقها، تكون حقيقة الدعاء عين التسليم. لكن الدعاء تسليم بصفة أخرى. وهذه الصفة صورة جذب مراد لتكميل النقص الذي هو الافتقار. فغير المألوه لايجاب داعياً، بل لا يُسمع دعاؤه لأنه يُشترط في الدعاء التسليم، والداعي بالضرورة يكون مثبتاً للثنوية، والثنوية تقتضي البعد والقرب، وخصوصاً إن كان الداعي مُنزهاً، فيكون قاطعاً بالبعد بشرط تسليم المذكور الذي به تتحقق الألوهية.

فقد يوجد عبد غير مألوهٍ، ولا يوجد مألوه إلا عبداً، فالداعي المجاب بالضرورة يكون مألوهاً. وغير المألوه قد لا يصدر عنه دعاء، وإن دعا فإنه لا يجاب. فحقيقة الدعاء صادرة من المألوه المنزِّه القاطع بالبعد وعدم المماثلة والعجز والذلة. والقيام بأمر الأولية من الحمل والتنزيه وما أشبهه. فإذا اتصف الداعي بهذه الأوصاف كلها ظهرت حقيقة الدعاء ظهور نشأة عنه.

وقوله : « وشهد له البعد»، يريد به المناسبة. وهي ضرورية. لأن من شروط الداعي التيقُّن بالبعد والتنزيه كما قلنا. فعين يقينه هذا ينتج منه حقيقة البعد، فاضطراراً يشهد للدعاء حال الافتقار والإجابة.

قوله : **وطلع الصفح، وشهد له الذنب.**

أقول : مراده بـ« الصفح» إظهار حقيقة العفو. وقد ظهرت هذه الحقيقة له ظهور وارد. ولهذا عبر عنها بالطلوع، لأن مجموع هذا المشهد قد ورد على هذا الشاهد، وهو محمولٌ على الحدّ الفاصل بين المطلع والظاهر. فلهذا ورَّى عن الموارد بالطوالع لأنها واردة عليه في صورة فيض، والفيض يجسّد المعاني آن كونها مفاضة، ثم يلقيها الفياض في محلّها القابل المفتقر أو الجاذب أو المُعْطَى.

---

١. في (س. ق ٧٥ب) : « شاهدها».

فمن حيث هي مجسّمة في حال الفيض يجوز أن يعبر عنها بالطوالع لأن حقيقة الطالع جسمانية نورانية، لكن تباين هذه المجسّمات بالنور، فإنّ حقيقة الطلوع هي للأجسام النورانية. فلما كانت هذه الموارد تحكي الطوالع الجسمية جاز أن يعبر عنها [٨١ أ] بالطوالع للمشاركة الجسمية.

وأيضاً فإنها ظاهرة من محل ظهور الطوالع. ففي تسميته لها بالطوالع مناسبة ما، فمن حيث تجسيم المعاني شهد طلوع الصفح في صورة جسمانية. والذنب لازم له سواء كانت حقيقته مقدمة في الطلوع أو مؤخرة، فبالتزامها لها شهدت لها اضطراراً أعني حقيقة الذنب.

قوله : **وطلع ما لا يُكشَف، وشهدتْ لهُ الولاية.**

أقول : مراده بـ« ما لا يُكشَف »، حقيقة الاتصاف بشرط فناء الموجودات في ذات المتصف، لأنه قلما يعبر المتصف عن أوصافه، خوفاً من الظاهر المتجزئ المتصف بالافتقار، وإصدار الأذية، والعلو والانخفاض، والحسد والحماقة.

فكل هذه الأوصاف يقدر العارف الكامل على دفعها بأضدادها، ويبوح بما يريد إظهاره ويكتم ما يؤثر كتمانه. لكنه التزم إظهار هذه الأوصاف الصادرة عن « الظاهر » لأداء حقه لأ[نه] رُبْع الوجود على الإطلاق. فمتى أخفى حقيقةً من حقائقه المختصة به كان مبطلاً لشيء من الوجود الظاهر، وهذا على العارف محال، لأن من شروط كماله ترك الأشياء جارية على منهاج فيضها وطبائعها، ويلتزم أن يضعها في محالها اللائقة بها عنده.

فلما كان هذا الشاهد، رضوان اللّه عليه، متصفاً بالأوصاف المذكورة إلى غير ذلك مما يليق به، ترك الأشياء جارية على قدر فيضها، وورَّى بما يليق بحقائقها. وحيث كان في هذا المحل المذكور كانت موارد الفيض آتية إليه ومفاضة عنه بعد إتيانها. فظهر له ما لا يكشف في فيض من الجملة، وحقيقته صورة الاتصاف، لأننا قلنا إن الاتصاف من حيث هو لا يمكن كشفه لأجل ضيق محلّ القبول عند السامعين.

ويتفق أن يكون عند الكامل إمّا قصورٌ في العبارة وإما شحٌّ لأجل المصلحة، أو لأجل الخوف. ولا يمكنه ستر الأشياء الواردة عليه فيعبِّر عنها بما هو أغمض منها، فيزداد الناس بها تحيراً. والأَوْلى ستر مثل هذه الأشياء إذا لم يكن المعبر قادراً على إيصال المعاني.

وأقرب ما يوصل الاتصاف إلى الفهوم قول العارف: «إنَّني متَّصف بمجموع الوجود»، و«أنا فانٍ في ذات اللّه تعالى». فقوله: «طلع ما لا يُكشَف»، يريد أنه قد ظهرت أوصافه المختصَّة به في صورة طالع لأجل وقوفه في هذا المحل. وأراد العبارة عنه فزاده إغماضاً. وهذه الأوصاف المختصّة به هي فناؤه في ذات اللّه، وبقاؤه متصفاً بمجموع الأوصاف.

وقوله: «فشهدت له الولاية»، تأييد لما ذكرناه، ويريد به مرجع الأحكام إليه في زمانه، لأننا قلنا إنه متصف بمجموع الأوصاف. فإذا كان هذا الحكم صادقاً عليه كان مُسمَّى بمجموع الأسماء، وأخفاها[١] الأحدية. ثم يظهر معنى هذا الاتصاف عليه ويختصر له من المعنى اسماً فيقال: «قطب»، وهي مناسبة حقيقية لمدار أمر الوجود عليه من حين اتصافه بمجموعه. فمن حين الاتصاف المذكور يتصف بالولاية، لأن الولاية مرجع الأمر إلى ذات المتصف بها.

وهو من حيث فناؤه في ذات اللّه احتوى على الأسماء والأوصاف. والولاية يومئذ للّه، وهو متصف بها من حين الفناء المذكور. فهي كامنة في ذاته. فلما ظهرت له أوصافه التي ورَّى عنها بما لا يكشف، شهدت لها الولاية الكامنة في ذاته. فكأنه قال: ظهرت أوصافي المختصَّة بي فتيقنتُ أن ملجأ الأمور إليَّ. والشاهد ههنا هو اليقين.

قوله: **وطلع ما فوق العرش، وشهدت له دلالة الحقّ**.

أقول: يريد بـ«ما فوق العرش» اسم اللّه الرحمن. فإنه كلَّما مرَّ على الشاهد الواقف في هذا الحد مائة فيض نشأت الرحمة فكانت فيضاً جديداً، خصوصاً إن كان الشاهد مستحضراً في الآن للإحاطة، فتظهر له الرحمة في صورة جسمانية كشهود الرحمن على العرش واستوائه وما أشبه ذلك. لكن لا تظهر الرحمة، جسمانية كانت أو لطيفة، إلا في صورة المسمَّى، وقد شهد ههنا صورة الرحمة طالعة في حقيقة مُسمَّاها، مستعلية على الإحاطة، ولهذا قال: «ما فوق العرش».

وقوله: «فشهدت له دلالة الحقّ»، يريد بدلالة الحق ههنا الإحاطة لأنه لا تشهد للرحمة إلا هي، لأن العلم الذي يُحاط به ينشأ عنه الرحمة، فاضطراراً يشهد

---

١. في (س. ق ٧٦ب): «وأخصها»، وقد سقط من (س) الجملة الأولى من هذا المقطع.

الإحاطة بالعلم لأجل نشأة الرحمة عنه وتوريته عنها بدلالة الحق، لأن الإحاطة تمكن التحقيق بفناء الأشياء وبقائها، فهي اسم للتمكين، وهي لازمة. وأدل ما على الحقّ من الأوصاف هي الإحاطة، لأنه من حين يتصف الشاهد بها، يتيقَّن أنه قد اتصف بمجموع أوصاف الحق، إذِ الإحاطة للّه. فإذا أحاط الشاهد بكل شيء علماً وعملاً تيقَّن أنه فانٍ في ذات اللّه تعالى، وحصل له الاتصاف. فالإحاطة دليل على حقيقة اللّه. فلما كان الرحمن محيطاً بالأشياء من حيث الاستواء كانت عين إحاطته شاهدَةً على طلوعه.

قوله : **وطلع بحر الرجوع، وشهد له فقد النور.**

أقول : يريد بـ« بحر الرجوع» صفة فنائه في الذات لأنه بالنسبة إلى المقيدات رجعة إلى الذات الظاهرة بها، وتوريته عنها بالبحر من أجل سعتها وإطلاقها وعدم حصرها وكونها مادة للحياة، لكنها غير متجزئة مع أنها تعطي حياة متجزئة، وهي عدم على الإطلاق. فالمتصف بها على الإطلاق معدوم فيها ظاهرٌ لعينه فناؤه، لكنه يتزيد على هذا الفناء باسم البقاء أبداً وأزلاً. فالأزل يتصف به من حين شهوده للرجعة، والأبد من حين اتصافه بالبقاء الدائم السرمدي الذي لا انقضاء له. فالرجعة [٨١ ب] للاتصاف بالأزل. وتوريته عن طالعها بالبحر لأجل الحياة الدائمة. فـ« بحر الرجوع» صورة سعة الإطلاق بشرط الحياة الدائمة المُمِدَّة، الغير المُسْتَمِدَّة، والفياضة، الغير المفاضة.

وقوله : « فشهد [له] فقد النور»، يريد به إظهار هذه الحقيقة على حقيقتها بغير خفاء. فإنه لا يحصل الاتصاف بالرجعة التي هي حياة الأزل الدائمة وبحرها الذي هو حياة الأبد إلا بفقد النور، لأنه إذا فقد النور فقد التحديد والتمييز والاختلاف والأنواع المتعددة بل حقيقة التقييد كلّها. ويظهر بحر الرجوع الذي هو حقيقة الإطلاق، وصورته الفناء في ذات اللّه تعالى، وكيفيته محو الأشياء وبقاء الإدراك الأحَديّ من غير مدرِك ولا مُدرَك ؛ لكنه مُدرِك لذاته فقط. وحقيقة هذه الصفة – أعني الإطلاق – تنشأ عن فقد النور المذكور.

قوله : **وطلعَتِ المسكنة، وشهد لها ظهور الإنّيّة.**

أقول : مراده بـ« المسكنة» ظهور حقيقة الافتقار، بشرط وصف من أوصاف الذلّ. فيكون هذا الوصف خصوصاً بالمفتقر كخصوص الناطق بالإنّية بنفسه. فلما تجسّدت المعاني لهذا الشاهد ظهرت المسكنة له في صورة جسمانية وإن كانت معنى. وليس ظهور المسكنة مثل ظهور باقي المعاني المتجسّدة. فإن المعاني المتجسّدة يظهر كلٌّ منها مرةً واحدة. والمسكنة تلتزم كلَّ مظهر مقيَّد. فتباين باقي المعاني بالترداد الناشئ من حقيقة الإرادة للتقييد. وليس تردادها تكراراً، وإنما هي نشأةٌ حادثةٌ تحدث مع كل مظهر صادر مفاض عن الذات الفعّالة، فكل ما ورد على هذا الشاهد وهو في هذا المقام تكون المسكنة لازمة له، لكنه قد أضرب عنها صفحاً، لما رآه من المصالح وعدم الفائدة في التكرار. وقوله : « وشهد لها ظهور الإنّيَّة»، يريد بالإنّيّة ههنا تحقيق الثنوية ليصدق التقييد. فإن الإنّيّة معنى صادق على واحد من المقيدات يفهم من لفظه خصوصه لنفسه. ومتى حصل الخصوص أو النطق أو السماع وجب ظهور حقيقة التقييد المرادة لإثبات الثنوية، بل الكثرة مطلقاً. لكن الإنّيَّة يكتفى فيها بوجود اثنين. فالظاهر بحقيقتها متصفاً بمعناها يكون ناطقاً، حتى يحصل له الخصوص بنفسه بشهادة السامع الآخر.

فمراده بشهادة ظهور الإنّيَّة إثبات حقيقة الثنوية التي نشأ عنها الافتقار. لكن الافتقار سابق ههنا على الثنوية المذكورة، وينبغي أن تكون الثنوية سابقة عليه. لكن لسبقه عليها، وجه إلى الحقيقة، وهو أنه لمّا كان الشاهد متصفاً بمجموع الأوصاف، وهو في هذا المحل اللازم لهذا الشهود، وليس يظهر عليه وصف من الأوصاف سوى كونه شاهداً، وهو متصف بالإنّيَّة من حيث كونه مقيّداً حتى يكون شاهداً لمشهود. فلما ظهرت حقيقة الافتقار المورَّى عنها بالمسكنة شهدت لها الإنّيَّة التي هي ظاهرة عليه من حيث كونه شاهداً لمشهود. فالثنوية حاصلة ههنا، والإنّيَّة وصف لواحد من الاثنين كما قررنا.

قوله : **وطلعت العظمة، وشهدت لها الهويّة.**

أقول : مراده بـ« العظمة» الحقيقة الجامعة لمجموع الأشياء عموماً بغير خصوص، فهي صفة تظهر على الأشياء في حال الافتقار إلى الجمعية، فينشأ عنها الاسم الجامع. فيجمع الأشياء بشرط بقاء أعيانها ثابتة متعددة. وهذا ضد جمعية الفناء.

فإذا صدق على الكثرة هذا الجمع مع بقاء الأعيان ظهرت العظمة مرةً ثانية حتى ينشأ عنها الاسمُ «العظيم». فإذا شوهدت العظمة ظاهرةً أو طالعةً أو مفاضةً تكون قد شوهدت حقيقة الجمع. فكأنه شهد فيض ذاته ههنا مع مجموع الوجود. لأن العظمة تشتمل على المجموع، وعلى الفاعل أيضاً. فإذا شهد الشاهد ظهور هذه العظمة يكون قد شهد صورة فيضه أيضاً بمنزلة الجري.

وقوله: «فشهدت لها الهويَّة»، يريد بالهوية تمكين الاسم العظيم، لأن حقيقتها عظيم متمكّن. وأيضاً فإن الهوية اسم للذات بشرط بقاء الأعيان. والعظمة اسم للهويّة بالشرط المذكور، فهما اسمان متماثلان ناشئان من محلٍّ واحد، دالآن على معنى واحد. لكن الهوية اسم للذات، والعظمة تنشأ عن هذا الاسم. فالهوية تعرف به، والذات تعرف بها. فلما كان هذان الاسمان مرتبطين - أعني العظمة والهوية - شهد كل واحد منهما للآخر اضطراراً. فالهوية سابقة بالكمون في ذات هذا الشاهد على طلوع العظمة، وسبقها في ذاته من حيث المماثلة والاقتسام والخلق على الصورة. فمن حيث صورته الكاملة كانت الهوية كامنة فيها. فلما ظهرت حقيقة العظمة شهدت لها الهوية شهادة التزام.

قوله: **وطلع التيه، وشهدت له الماهية.**

أقول: مراده بـ«التيه»، ظلمة الفناء بشرط بقاء الحياة. فإذا ولج الشاهد في هذه الظلمة وصورته باقية سُمّيَتْ هذه الظلمة تيهاً. لأنه إذا استقرَّ فيها لا يجد لذاته مخرجاً ولا مستنداً ولا نهاية ولا فروجاً لمخرج. فتظهر عليه الحيرة. فلما كان هذا الشاهد متيقّناً بالثنوية ههنا شاهداً للفيض، وظهرت له هذه الظلمة، سمّاها تيهاً لولوجه فيها مع بقاء صورته. وهذه ظلمة الفناء الحقيقي تظهر للشاهد في كلِّ مدة حتى تفنى الأشياء فناء جديداً. وهذا الفناء ليس فناء ضرورياً، وإنما هو عارض، فلأجل هذا يسمّى تيهاً،[٨٢ أ] لأن الشاهد فيه باقية صورته، فلا تزداد فيه سوى الحيرة. لكن لكماله السابق ينجو منها في آن ظهورها.

قوله: «وشهدت له الماهيَّة»، يريد بالماهيَّة ههنا معنى من معاني الذات، وهي حقيقة التيه. فإن الذات تظهر للشاهد بأوصاف مختصة بها، ومجموع مظاهرها ظلمانية، فالمظهر الذي تفنى فيه حقيقة الشاهد يُسمى محواً. والمظهر الذي يفنى

[فيه] [1] تمييزه ويبقى إدراكه متجزئاً يُسمَّى فناء صورياً. والمظهر الذي تفنى فيه الأشياء له، وتبقى صورته يُسمَّى تيهاً.

فهذه مظاهر الذات بشرط الظلمة المذكورة. فلما كان هذا الشاهد ههنا في مقام الثنوية ظهرت له الذات بصفة التيه لتبقى صورته الشاهدة. فكأنه قال: طلعت الظلمة المفنية وشهدت لها ذاتها.

قوله: **وطلع الحجاب، وشهدت له اللميّة.**

أقول: مراده بـ« الحجاب» هذا، التجزؤ بشرط إرادة الكمال. لأنَّ التجزؤ على الإطلاق مفتقر إليه لأجل الكمال. فلما كان ضرورياً كان الحجاب حدَّهُ، لأنَّ حدَّهُ تفصيل الكثرة بعضها عن بعض. فمتى حصل التمييز واليقين بالبعد والقرب ظهرت العزَّة متمكّنة بالحجاب. فلما تمكّنت العزَّة كان تمكينها عين الحد المذكور.

وهو ضروري الظهور مفتقر إليه في كمال الذات. لأنها آناً تتصف به، وتُمكّن الحدّ المذكور إلى حيث يصير حجاباً، وآناً تتصف بالإطلاق فتمحو هذه الكثرة، مع ما حصل من الحجب. ويفنى النور المميّز للمتجزئات، فيعود الوجود ظلمانياً، وهي حقيقته على الإطلاق.

قوله: « وشهدت له اللميّة»، يريد باللمية علة الشهود، وحقيقتها معنى الافتقار إلى الكمال، وصورتها التكثُّر. فكونها علةً ضروري، لأن الذات لا تفتقر إلا إليها طبعاً. وينشأ عن هذا الافتقار من الأفعال الإرادة. وينشأ عن الإرادة العلم. ثم يظهر من العلم حقيقة النور فتميز حقائق المعلومات، فيحصل التجزؤ المشار إليه بالحجاب، وتظهر لميته عليه، ومعناها حقيقة الافتقار.

وإنما شهدت اللميّة للحجاب لأن الوجود ظاهر بصفة التكثُّر، والحجب فيه متمكّنة، والمتجزئات فانية في حقائقها. فمن حيث فناؤها تفحص عن هذا التكثُّر وتستكشف عن موجبه، فموجبه الكمال وهو حقيقة اللميّة.

قوله: **وطلع النور [2]، وشهدت له الكميّة.**

---

١. « فيه» ساقطة من الأصل (ا)، واستدركت من (س، ق ١٧٨أ).

٢. في النص المحقق للمشاهد لابن عربي: « وطلع الثوب». د. سعاد حكيم وبابلو بنيتو، مرسية ١٩٩٤، ص ٥٦. وفي بعض النسخ كما هو أعلاه: « النور»، المرجع السابق، ص١٣٣.

أقول : مراده بطالع النور حقيقة التمييز، والطلوع هو للنور على الحقيقة. فمن حين يظهر النور يتميّز الوجود ويتمكّن حصره في عين التجزؤ. ومنشأ هذا النور من إرادة الذات المطلقة. فأول ما يميّز هذا النور المعلومات في [العلم][1] . ويكون ألطف مما هو عليه. فإذا ظهر الفاعل به ازداد كثافة، وتميزت به المعلومات أيضاً. وأطلق عليها الظهور. فبزيادة المعلومات من الكثافة ازداد النور أيضاً، خصوصاً إذا ظهر في صورة طالع، فيكون نوراً متميزاً بنورٍ ألطف منه. فالنور الطالع ههنا هو النور المميِّز في حضرة الظاهر، وهي عندنا أكثف الأنوار، والمتميِّزات به أكثف الأجسام.

وقوله : « وشهدت له الكمية»، يريد بالكمية حقيقة الحصر التي هي محل مستند الجزئيات. لأنَّ صفتها معنى النور، ومرجع حكمها إلى الذات المطلقة الظاهرة بالنور المميِّز لها. فكميته حدُّ حضرة من الحضرات وهي التي ظهر مفاضاً إليها. فكأنه قال : ظهر النور وشهد له حدُّ الإحاطة به، وحدُّ الإحاطة هي مقدار حضرة الظاهر. فإذا أفاض الفاعل إليها نوراً لا تشهد له حضرة أخرى، وإنما يشهد له محيطها، أعني المفاض إليها. فمحيطها كميّتها. فالنور الطالع ههنا هو نور حضرة الظاهر، ومحيطها هو الشاهد له، وهي الكمية المذكورة شاهدة.

قوله : **وطلعَتِ الوحدانيةُ، وشهدَ لها العدمُ.**

أقول : مراده بـ« الوحدانية» ضد الثنوية. وهو حقيقة التفرُّد بشرط شاهد ومشهود. لأن الشاهد ههنا بمنزلة الصفة، والمشهود بمنزلة الموصوف بها، فتكون الصفة تشهد موصوفها. وعين شهودها أن لا ثانيَ متصفاً بها. فيحصل للموصوف التفرُّد بضد الثنوية، ويحصل للصفة التفرُّد بهذا الشهود، فكلا الصفة والموصوف متصفان بالتفرُّد.

وقد يكون هذا التفرُّد على ضربين : تفرُّد عموم، وتفرُّد خصوص. فتفرُّد العموم هو ضد الثنوية كما قلناه. وتفرُّد الخصوص قد يكون فيه ثنوية. وأحد الموصوفين متفرّد بما ليس هو في الآخر. وليس مراده هذا وإنما مراده تفرُّد العموم الذي هو ضدُّ الثنوية، ولهذا قال : « وشهد لها العدم». لأن الواحد المتفرّد ههنا ليس له ثان، وليس لوجوده ضد سوى العدم، وهو مكمن في ذاته إكمان سعة.

---

١ . « العلم» ساقطة من (ا)، واستدركت من (س، ق ٨٨ب).

واحتواء الشاهد على هذا قوله تعالى : ﴿ وسعَ كلَّ شيءٍ علماً ﴾[١] . والعدم يصير شيئاً يتصوره على رأي الجاهل القائل به . فإذا صار شيئاً وسعه علم اللّه . وليس مراده العدم الذي ينطق به ، فإنه عندنا محال . وإنما مراده عدم الأشياء ، أعني فناءها في عين البقاء . فلما ظهر التفرد له في صورة طالع شهد له عدم الأشياء الممكن له . لأنه إذا عادت الأشياء واحدة بعد فنائها فهو العدم المشار إليه ، يحصل لهذا الواحد التفرُّد بشهادة العدم المذكور الذي هو محو الأشياء .

قوله : **وطلع الاختيار ، وشهد له العهد .**

أقول : مراده بـ« الاختيار » المشيئة ، إذِ الاختيار والمشيئة والإرادة أوصاف تميل بالذات إلى التقييد . وحقيقة هذه الأوصاف الثلاثة هي المشيئة ، والباقي ناشيء عنها . فلما كانت الأشياء المقيدة ظاهرة بالإرادة إلى الأزل ، وهو محلٌّ أخذ العهد ، كان كلُّ مشيئة تصدر مظهراً من المظاهر يشهد لها المظهر السابق عليها في المحل الأزلي المذكور .

وشهود العهد له ضروري ، لأن كلَّ مظهر وارد صادر عن المشيئة ، والعهد بواسطتها صدر لتمكين حكم الربّ . فكلا الشاهد والمشهود له صادران عنها [سورة ٨٢ ب] والعهد سابق على الاختيار ، والسابق شاهد للاحق .

قوله : **وطلع ما لديه ، وشهدَتْ له المنازل .**

أقول : يريد بـ« ما لديه » الأشياء المحصورة في إحاطة العلم بشرط إحصائها ظاهراً وخافياً . فاستحضارها في عين إحصائها هو ما لديه . لأنه إذا كان قد أحصى كلَّ شيء عدداً ، فالأشياء حاضرة له من قوله تعالى : ﴿ هذا ما لديَّ عتيد ﴾ [سورة ق / ٢٣] ، وهو بمعنى الإحصاء . فكأنه قال : ظهر لي كلُّ شيء أحصاه اللّه عدداً .

وهذا ما يأخذه الشاهد من حين اتصافه بمجموع الوجود ، لأنه إذا حصل له الاتصاف المذكور كان قد حصلت له الإحاطة بكل شيء بواسطة الاتصاف .

---

١ . سورة طه / ٩٨ . وفي (ا) و(س) : « وسع كلَّ شيءٍ رحمة وعلماً » ، وليس في الآية كلمة رحمة ؛ أما ذكر الرحمة والعلم معاً فقوله تعالى : ﴿ ربَّنا وسِعْتَ كلَّ شيءٍ رحمةً وعلماً ﴾ في سورة غافر / ٧ .

وقوله : « وشهدت له[1] المنازل »، يريد بالمنازل محالّ المقيدات المحصورة عدداً. فبقدر تشتيتها وتمييزها تحمل في محال مختلفة تعرف بها كالأعلام المعرِّفة. وإنما جعلت منازل متعددة لاختلاف أنواع المتميزات. وبقدر اختلافها اختلفت[2] المحالُّ المورَّى عنها بالمنازل. فكأنه قال : طلعت صور المتعددات [المحصورة][3] وشهدت لها محالُّها.

قوله : **وطلعَتِ السكينةُ، وشهدَ لها التمكين.**

أقول : مراده بـ« السكينة » الصفة التي يظهر بها وقار النفس بشرط ظهور الجلالة. فإذا ظهرت الجلالة في صورة صفة تمكنت من حين ظهورها وصارت أسماء بمنزلة الضد ناشئاً عن الطيش. فيكون قد قابله معنى الوقار الذي ظهر على النفس مع الجلالة المذكورة. فيصير المقابل الذي قد أكمن بظهور الجلالة شاهداً عليها بعد ظهوره بصفة التمكين. فإن التمكين على الإطلاق هو الذي ينشأ عنه الوقار المذكور، ويعود فعلاً بالمشيئة. وأصل نشأته التي هي التمكين شاهداً عليه لأنه عنها صدر.

قوله : **وطلع القلبُ، وشهد له النظر.**

أقول : مراده بـ« القلب » بيت العلم، وهو قلب المجموع. وهو على الحقيقة قلب المختصر فإنه وسع العلم والعالم، فهو بيت الوجود والعلم المختصّ باللّه تعالى. وهو محمول على أربعة أركان، وله أربعة أوجه، كل وجه منه بمنزلة المرآة.

فالوجه الأول منها، وهو ما يلي الظهر بالتقريب، إلى جهة الأولية. والمحيط الفاصل بينه وبين الأولية هو جسم الحد الذي هو محل الأزل. وقد قلنا إن الوجه بمنزلة المرآة. فمن حين تنشأ الإرادة عن الذات الفاعلة تصير بمنزلة اسم العلِم. والمعلومات فيه خافية غير متميزة. فإذا قابلت هذا الوجه الذي يحاكي المرآة في انطباع الصورة فتنطبع فيه المعلومات الكامنة في الاسم العالِم، وتصير فيه متميزة لطيفة الجسم. وحقيقة هذا الانطباع ظهور، وكيفيته نقلة.

---

١. في (ا) و(س) : لها.
٢. في الأصل : اختلف، والتصحيح من (س، ق ١٧٩أ).
٣. الاستدراك من (س).

ثم إن الوجه المقابل، وهو ما يلي الوجود الظاهر وهو ثاني وجوه المرآة القلبية، تنطبع المتميزات في الوجه الأول فيه انطباع مماثلة وخلق صوري. ويتمكّن هذا الانطباع، فيكونان – أعني الوجهين المذكورين – بمنزلة الحدود، ويبقى ما تخلف بين الحدين، يسمَّى محل تمييز المعلومات الخافية، والمحل بالحقيقة خاف أيضاً.

ثم إن الوجهين الآخرين المتقابلين يصدق عليهما الانطباع من أجل الإحاطة. لكنْ ذانك الوجهان الأولان أمْكَنُ في الشرف والتقديم إذ عنهما يصدر الوجود. وهذان الأخيران الواحد منهما بمنزلة اليمين، والآخر بمنزلة الشمال. فالذي هو بمنزلة اليمين يصدر عنه القهر والقوة وما أشبههما من الأسماء، والذي هو بمنزلة الشمال، يصدر عنه النقمة، ولا يشوبها شيء من الرحمة. ومنها صدرت حقيقة إبليس، وهي بيته على الإطلاق. ومحيطها يسع فروعه والمعلومات التي تختصُّ بالاسم المنتقم.

فما ينطبع في الوجه المقابل للأول من الشمال فيكون حقيقة النار المهيأة للعذاب، ولها سبيلٌ ناشيء من محل إبليس وهو مارٌّ في الحدّ الذي هو بيته إلى أن يوازي الركن الذي هو شمال الوجه الرابع الذي يلي الوجود الظاهر. فعند هذا الركن تستقر معلومات إبليس في سعته التي هي النار.

وأما الوجه الذي هو بمنزلة اليمين فهو بيت المختصر المضاد لإبليس في النشأة والصورة والمعنى. وأفعاله صادرة عنه مقابلة بالتضاد لأفعال إبليس، وله سبيل إلى الركن الأيمن من الوجه الذي ينظر إلى الوجود الظاهر. ومعلوماته كامنة فيه وسعته حقيقة الجنة التي هي دار السعادة. ومعلوماته كامنة فيها إلى حيث انتقاله. ويمتاز مرتفعاً على مقام إبليس بسبيل آخر ينشأ من حقيقة المدبر. ويسري التدبير فيه [إلى] الوصول إلى دار السعادة المذكورة. وهو متحد في المنظر، متجزئ في المخبر. ومتجزئاته بمنزلة المنازل على قدر السعة والضيق.

فقد بانَ لك هيئة القلب على حقيقته. فلما ظهر المختصر متصفاً بالأوصاف المذكورة جعل قلبه بيتاً لهذا القلب المذكور. وجثمان هذا القلب هو الاسم « الجامع» وصورته الرحمانية، فجعل قلب المختصر خزانة لهذه الصورة، فهذه نسمّيها : « قلب الوجود» .

فإذا أطلقنا على الإنسان القلب، يكون قد انسحب حكم هذه اللفظة على القلبين، وهو الخزانة والمختزن فيها. فمراده بهذا الطالع القلبي المختزن، لا الخزانة. فإن قلب هذا الشاهد على الحقيقة هي الخزانة. فوجب أن يكون الطالع هو القلب المختزن في قلبه، لأن الموارد تنشأ عن هذا الكامن، وتفاض إلى الخزانة المذكورة. فيظهرها المختصر إلى وجودها الذي هو بمنزلة المحل. فلما كانت الموارد على هذا النمط وجب أن يطلع القلب له من جملة الطوالع اللائحة له. وحقيقة هذا القلب هو للمختزن كما قلنا. وقد بيَّنّا هذا بياناً كافياً في كتاب «**الختم**» في فصل «عرش الإنسان».

قوله: «وشهد له النظر»، يريد بالنظر ههنا القوة العقليَّة المكمنة في ذات الإنسان. فإنه كما قلنا إن القلب خزانة. فإذا اختُزِنَ فيها شيء كان الخازن هو الاسم المدبر، وهو القوة العقلية المعبر عنها بالقوة النظرية، فهي بمنزلة الحجاب على المخزون. فاضطراراً يشهد له لأجل دوام المجالسة.

وأيضاً من أجل الإحاطة، فإن التدبير هو لطف سارٍ في الوجود. فلأجل سريانه تحصل له الإحاطة اضطراراً. فلما كان هذا الاسم يتولَّى[٨٣ أ] هذا الأمر من المختزن والخزنة والإحاطة كان شاهداً على القلب، إذ هو العقل المورَّى عنه بالنظر. فالنظر ضرورياً يشهد لمحيطه، «خصوصاً» لما أكمن في المحيط، وهو القلب المشار إليه.

قوله: **وطلعت معرفة العهد، وشهد له الأدب.**

أقول: مراده بـ«معرفة العهد»، تحقيق العبودية، لأنَّ عهد الرب إلى عباده بنفود الحكم في ذواتهم. فصدر عن هذا الحكم الاسم «المُذِلُّ»، فكان ظهور هذا الاسم ممكناً للحكم المذكور. وَقَرَ العهد في أسماع الذوات المحكوم عليها وَقْرَ إدراكٍ وانتقاشٍ طبيعي لا تعمُّل فيه. ولا يُدرك إلا بظهور الذلة على المربوبين، ظهور عجز وحصر وعدم سعة وقلة إطلاق وكثرة نور مميِّز، يميل بالشاهد له إلى الحصر.

فهذه كلها أوصاف تتلبس بالمعهود إليه قبل وجود عقله في ذاته الصوريَّة. فإن كان مراداً لتحقيق العبودية الناشئة عن العهد يتنبَّه تنبيه إلهام طبيعي، بغير وحي ولا تعليم، لكن بوحْيٍ ذاتي جزئي الانتقاش طبيعي الجري والمبعث. فإذا

ظهرت على المتصف به هذه الأوصاف يتيقَّنُ أنه قد ألهمه اللّه، من اسمه الرب، حمدَه، فيتجلّى له محمولاً تجلياً ربانياً، فيتحقَّق لهذا العبد المُراد عبوديته.

فإن كان مُراداً للكمال أُشهد مقام أخذ العهد وكيفيته وعلته، وماهيَّة نفسه في آن العهد المذكور، ومَنِ السامع والمسمع والزمان الذي كان العهد فيه، واسم ذلك الزمان وأينيته وما يضادُّه من الأزمان الظاهرة المتفرعة عنه.

وقد أقيم العارف الكامل **سهل بن عبداللّه التستري** في هذا المقام، فقال في جواب من سأل عن حقيقة العارف: «هو من سمع قول اللّه تعالى في الأزل: ﴿ألستُ بربكم؟﴾ وقال: بلى[1]». قيل له: «يا أبا محمد فأنت تعرف ذلك؟» قال: «نعم أعرف ذلك وأعرف من كان عن يميني، وأعرف من كان عن شمالي». فكل عبدٍ مرادٍ للكمال لا بدَّ له من الوقوف في هذا الموقف مرة ثانية حتى تتحقَّق له الأوصافُ المذكورة. و**أنا** من جملة من وقف فيه وشهد الأوصاف المذكورة.

وهذا الشاهد، رحمه اللّه، قد ظهر له هذا المحلّ في صورة، ولا يبعد أنه وقف عليه قبل هذا الطالع وقوفاً ثانياً. وقلّما يظهر هذا المحل إلا في صورة العهد لأنه منه نشأ، ومن نفوذ الحكم انبنى جثمانه، ومن نفوذ العهد في الأسماء كانت[2] سرعة جريه. فكل طالع يطلع، وكل فيض يفاض، بل كل شبح يتراءى، يتقدم عليه هذا المحلُّ المذكور، إما في صورة طالع، وإمّا في صورة حدّ، وإما في صورة مكان. وهذا الشاهد، رحمه اللّه، قد ظهر له في صورة مكان ظاهر يفعله، وفعله هو العهد المذكور.

قوله: «وشهد له الأدب»، يريد بالأدب صفة التواطؤ المكمن في ذاته، لأن العارف من حين يصدق عليه الكمال ينتفي عنه حكم الرب حتى لا يكون مربوباً. لأن المربوب محكوم عليه ومُسْتَعْلٍ. وهذا الكامل قد تفرَّد بالفناء الذي أفضى به إلى الاتصاف بالأسماء والصفات، حتى إنه يقال فيه: إنه «اسم اللّه الأعظم» في الوجود.

هذا إذا كان صفةً، وأما إذا كان موصوفاً كان مسمّى به، فمن أجل تفرُّده لا ثاني يتخصَّص بالإنّيّة عليه. ومن حيث استعلاؤه لا أحد يستعلي عليه، فيكون

---

١. إشارة إلى «آية الميثاق» سورة الأعراف ١٧٢، وأطلق ابن عربي على هذا الميثاق اسم: «العهد».

٢. في (ا) و(س، ق ٨٠ب): «كان».

حاكماً. ومن أجل قيّوميّته قد علا حكم الأشياء كلها عامة[١]. ومن حيث اتصافه بالحياة الدائمة الأزلية والأبدية قد صار مُمِدّاً للحياة لكل حيّ، والمجموع حيٌّ فهو ممدّ الأشياء والفاعل لها. فهذه صفات تباين العبودية، والحامل لها أحديُّ الصفة، ذاتيُّ الشكل، ظلماني الزمان.

فكل هذه أوصاف التفرُّد ممكَّنة في ذات الكامل، فإذا تنازل حتى يصدق عليه التقييد، يظهر بصفة الأدب، ويرى أنَّ العبودية في الوجود حقٌّ لمن دونه إذ كان بمنزلة الفاعل. والربوبية حقٌّ له إذ كان مخلوقاً على الصورة، وأيضاً من أجل الاقتسام. فإذا نطق بالعبودية كان ناطقاً بألسُنِ الموجودات، ولسانه يورّى عنه بصفة الأدب، لأجل اتصافه بالتقييد في حال التنازل. فلأجل ظهور هذه الصفة عليه اضطراراً، أعني صفة الأدب، شهدت لتحقيق العبودية التي هي العهد.

قوله : **وطلع الليل الناطق، وشهد له البهت.**

أقول : مراده بـ« الليل الناطق »، صفة المحو، وهو العدم المنطوق به على ألسُنِ العوام، وتوريته عنها بالليل لأنها ظلمانية. وعبارته عنها بأنها ناطقة لأجل بقاء الإدراك وسريان الحياة. ومن شروط الإنسان الحيوانية والنطق. فلما كانت هذه الحياة سارية في هذه الصفة المورَّى عنها بالليل وكان الشاهد لها متصفاً بها، وهو ناطق، كانت هذه الصفة في حال انفرادها ناطقة بلسان المتصف بها في حال فنائه. لأنه إذا شوهدت هذه الصفة ناطقة يكون الشاهد لها صامتاً. وإذا شهدها وهو ناطق كانت هي صامتةً، لأنها من حيث حقيقتها ليس فيها ثنوية تقتضي مخاطِباً ومخاطَباً. فإذا حصل النطق بينها وبين المتصف بها يكون ذلك نطقاً طبيعياً من غير خطاب.

فهذا الشاهد قد شهد هذه الصفة وهو صامت، وحقيقة نطقه فانية في صمته. ثم إن حقيقة هذا الصمت انفردت عنه متباينة في الصفة المذكورة. فلما شهدها رآها ناطقة بلسانه الطبيعي، فورَّى عن حقيقتها بالليل وعن صفتها بالنطق.

قوله : « وشهد له البهت »، مراده بالبهت حقيقة صمته، لأنه إذا اتصف الشاهد بالبهت يكون في حال هذا الاتصاف صامتاً، فاضطراراً يشهد صمته لهذا الليل المذكور الذي قد سلب عنه نطقه.

---

١. في (س، ق ٨٠ب) : « قد حكم على الأشياء كلها عامة ».

وأيضاً فإن حقيقة هذه الظلمة صامتة لأجل براءتها عن الثنوية. ولهذا اتصف الشاهد بها في حال فنائه برئ عن النطق والنظر والسمع والبصر، وتبقى حقيقته إدراكاً فقط، ويدوم في هذا الشهود باهتاً [كذا] إلى حين رجوعه من هذا الخلع الذي ليس هو في الحقيقة رجوعاً. ففناؤه الذي ينشأ هنا [٨٣ ب] عنه البهت شهد لهذا الليل بالطلوع، إذ هو صفته.

قوله: **فطلعَتِ العبوديَّةُ، وشهدَ لها الوقوف.**

أقول: مراده بحقيقة العبودية حقيقة الحكم على الوجود. فلما ثبت هذا الحكم صارت الموجودات مربوبة. فالحاكم ربٌّ، والمحكوم عليه عبد، وصورة الحكم عبودية، وهو ذلة وخوف كما قلناه في شرح «العهد»، فكأنه قد ظهرت له الذلة والخوف في صورة جسمانية مفاضة فورًى عنها بالطلوع لأنها واردة من محلِّ الفيض.

قوله: «وشهد لها الوقوف»، يريد به صورة الإصغاء في آنِ العهد، لأنَّ السمع يفتقر إلى آنٍ حتى ينتقش فيه ما يُفاض عليه من الخطاب الربّاني. فهذا الآن يُسمَّى آن وقوف، والأسماع فيه متلقية قابلة للمورد اللائق بالوقفة. فالعبودية هي صورة الحكم، والوقفة هي صورة تلقّي السماع، سيّما وقد حصل معه شهود عياني. والناظر لا بدَّ له من وقفة حتى يأخذ من المنظور نصيب بصره. فشهود الوقفة للربوبية مناسبة حقيقية.

قوله: **وطلعت الحروف، وشهدت لها الاعتبارات.**

أقول: مراده بـ«الحروف» تجسيد المعاني اللطيفة، لأنها من حين تتميز في العلم يصدق عليها التجسُّد على اختلاف صورها وكبرها وصغرها. فالوجود كلُّه على هذا النمط، بل المعلومات كلها. فإذا صدق على الوجود هذا الحكم، تُسَمَّى الحروف: تجسيد المعاني، ومعانيها الدالَّة عليها لطائفها. ويحكم على أسمائها بتفريق المعاني المميّزة، فما تباين منها فالألفة[1] تجمعُه بأحديته، وما اجتمع منها فاختلافها تفرقه إلى ما تدل عليه من المعاني الناشئة من محلّها التي نشأت عنه أولاً.

ولهذا لا تخالف المعنى في الحقيقة. وإن اختلف في الظاهر، كان على قدر العبارات المختلفة. وموجب اختلاف العبارات هو اختلاف صور الحروف، والمعنى

١. في (س، ق ٨١ب): «فالألف».

واحد. ولهذا وُجِدَ فيها أحرفٌ متشابهةٌ، فما تشابه منها في الصورة يكون قد انتقش للواضع لها أولاً الحرف وظله، فجعل الأظلال أحرفاً مماثلة لظلها الصوري.

وموجب هذا السبق واللحوق والتقدُّم والتأخر، فإنه أول ما ظهر من الحروف الألف قبل ظهور الماء إلى الوجود الظاهر. ثم إنه لبث في الظهور ألف سنة معنى وزماناً. أمَّا المعنى فالزمان الذي ظهر فيه هو مأخوذ من زمان الله الذي كان فيه ولا شيء. فلما ظهر هذا الألف في هذا الزمان المذكور دلَّ على حقيقة الله والعماء الذي كان فيه، وسعة الإحاطة وكيفية الإطلاق وصورة الأحدية. فهذه كلها معانٍ يجمعها معنى واحد، يتلفظ به في استحضار الألف.

وأما الزمان فهو المدَّة المحصورة التي كملت صورة الألف فيها، مثل خلق السماوات والأرض في ستة أيام، والقدرة بخلاف ذلك. فلما كملت صورة الألف في زمان محدَّد مباين للأزمان السابقة واللاحقة، وكان محل نشأته في الحدّ بين الإطلاق والتقييد، فجعل الحد صورة حصر، ومكانه دالاً على زمانه.

والزمان عبارة عن مقدارٍ محصور. فكانت نشأته – أعني الألف – مع اصطحاب اسمه دالةً على زمانه. وصورته دالة على معناه. فحصرت له هذه المدَّة لأجل جمعيته للمعاني كلها، مؤتلفة ومختلفة. فكان مقدار هذا الحصر ألف سنة كما قلناه.

ثم إنه ظهر الله تعالى بالحرف التالي للألف في الحدِّ الفاصل بين الأولية والظاهر. وجعله مخالفاً لصورة الألف لأجل استعلائه، وجمعيته للأشياء، وإحاطته بها. وكان ظهور هذا الحرف الثاني فيضاً عن الألف.

ثم إنه استمر الفيض عن الألف، فما تشابه من الحروف كان ظهوره في فيض واحد. فكملت الحروف في الظهور، إلا ثلاثة أحرف. وكان هذا الكمال في مدة قطع الأسماء الحسنى عدداً. وما تخلَّف منها – وهي الثلاثة أحرف – ظهرت آخراً، وهي «الصاد» غير المعجمة، و«الدال» غير المعجمة، و«الميم».

وكان ظهور هذه الحروف مكملاً لمجموع الحروف صورة ومعنى، وصار ظهور صورها دالاً على معانيها، فمن حين صدق عليها الظهور الكامل ظهر الله لها بالاعتبارات مقرونة بهذا الكمال. ولاختلاف صورها كانت الاعتبارات مختلفة.

ومع اختلافها، كان اعتبار الألف يمازجها، لأنه مع كل حرف بصورته. فوجب أن يكون بمعناه أيضاً، بل مع كل متميّز، حرفاً كان أو غير ذلك من المتميزات. بل هو محيط بمجموع الوجود. فإذا انفرد بذاته كان فيه مجموع الحروف. وإذا انفردت الحروف كل واحدٍ برأسه، فليس فيه المجموع. وإن كان الألف مخالطاً لها فإن مخالطته صورية.

والصور من شروط التقييد دليل على النقص. فإن كان ممازجاً لآحاد الحروف تكون إحاطته وجمعيته ناقصتين، لأنه هو وقرينه مقتسمان بالإحاطة. فلكل واحد منهما من الجمعية نصفها. فإذا انفرد بذاته كانت الجمعية كاملة فيه وله. فهو في كل شيء منفرد على سبيل المعية. وكل شيء فيه على سبيل الجمعية الماثلة باسمها مع الأشياء إلى الفناء. فإذا ظهرت الحروف بصورها متمايزة كان ظهورها مقروناً باستحضار الاعتبارات للشاهد. ولهذا تظهر صورة ومعنى. خصوصاً إن كان الشاهد مطلعاً على محلِّ الفيض. وهو محمول على الحدِّ لهذا الشاهد، رضي اللّه عنه. فإنه لا يخفى عنه من أمر الفيض شيء صورة ومعنى، ولاسيما الحروف [٨٤ أ] فإن صورها تدلُّ على معانيها ضرورة، وعلى نشأتها ولميتها. ويتفق أن يكون الشاهد قد أكمن الكمال في ذاته، إمّا ظاهراً وإما خافياً. فإن كان ظاهراً تلقّاها بالاعتبار الظاهر على سبيل الاقتران. وإن كان خافياً تلقاه بمرآة القلب المميّز للمعلومات فينتقش في هذه المرآة إلى حين ظهور الكمال عليه، إمّا برجوعه من هذ الخلع، وإما بظهور حقيقي. فلما كان هذا الشاهد مطلعاً على محلّ الطوالع المذكورة والأشياء كلها تتجسّد له صوراً حتى يشهدها، كانت الحروف أيضاً متجسدة له كالحال في الأشياء. لكن الحروف دالّة على معانيها وهو خصوص بها.

قوله: « وشهدت لها الاعتبارات»، يريد بالاعتبارات: التدبر والارتياء [فيها] [1] مقروناً بمعانيها، فيظهر بظهور هذه المعاني، وتصير الدلائل شاهدة على الصور الحرفية. وهذه شهادة ضرورية، لأنه لا أقرب من المعنى إلى الأشياء الواردة التي هي بمنزلة الدلائل على هذه المعاني. فالاعتبارات التي تظهر بواسطة التدبر تشهد للدلائل التي هي الصور، وإن كانت الصور سابقة عليها. لكن الاعتبارات من حيث كمونها في ذات الشاهد تكون للدلائل التي هي الحروف كالأعلام المعرِّفة. فلولا أننا نعرف

١ . الزيادة من (س، ق ٨٢أ) .

المعاني ونحصرها لما كنا عرفنا الصور التي هي الدلائل في حال ظهورها. فإذا صدق هذا الحكم على العارف تعود مظاهر الموارد تشهد لها المعاني الكامنة في ذاته.

قوله: **وطلعت القوة، وشهد لها الإقبال.**

أقول: مراده بـ«القوة» ظهور صفة إصدار ما يقهر الأشياء قهراً طبيعياً على سبيل الانطباع. لأن محالّ الانطباع بالمرصاد [لتلقّي][1] ما يفاض عليها على تقدير الانطباع. وأن لا حاجز بينها وبين الفيض. فهي تجذب المنطبع فيها بقوة. بل تكون القوة واسطة بينها وبين المظاهر المتميزة، فهي تجذبها بالواسطة المذكورة.

وكذلك المظاهر تنطبع بقوة. فيكون إصدار هذه القوة طبيعياً، ولهذا ما ينتج عنها يكون أيضاً طبيعياً فهو اسم سابق على القهر، أعني القوة، فلما تمكّنت ظهر «القهّار». فالقوة تعطي المتجزئات صلابة وشدةً تحديدٍ وتفريقاً في المعنى وأخذاً وعطاءً. ولهذا كان الفيض مستديراً، لأن القوة في المتجزئات تقتضي الالتزام، وهي ضد الضعف واللين، وقلّما تظهر إلا بصورة حقيقة الاسم «القوي».

قوله: «وشهد لها الإقبال»، يريد بالإقبال [صورة][2] الجذب. وقد قلنا إنه بواسطة القوة ظهر، فاضطراراً يشهد هذا الجذب المورّى عنه بالإقبال للقوة التي هي واسطة له في الظهور.

قوله: **وطلعت الرعدة، وشهدت لها العبادة.**

أقول: مراده بـ«الرعدة» ظهور صفة الخوف متمكنة مقرونة بالحياة، لأن الخوف من صفات الأحياء، ولهذا كلٌّ ما ليس بحيٍّ لا يصدق عليه هذا الخوف في الظاهر، فهو من صفات العباد الأحياء على سبيل الشرطية. لكنها قد تظهر على قوم دون قوم بصورة ما عبَّرَ عنها من الرعدة، إمّا لحال، وإما لتحقيق العبودية بغير حال. وإما لضعفٍ قلبي لأجل تيقن البعد والقرب وعدم العصمة. وكل هذه محالٌّ غير متمكنة. وأمكنُ محلٍّ لها هو الخائف. فهي تظهر فيه ظهوراً حقيقياً، لأن الخائفين هم المستقلون بهذا المظهر دون بني جنسهم. فاضطراراً تظهر عليهم هذه الصفة. فإن تزيّدت، آلت زيادتها إلى زوال العقل والحركة المعهودة والمعيشة المرادة لتقويم الظاهر.

---

١. في الأصل (ا): «لتقلي»، والتصحيح من (س، ق ٨٢ب).
٢. في الأصل (ا): «يريد»، والتصحيح من (س، ق ٨٢ب).

فظهور هذه الصفة على هذا الحامل يكون غير مقترن بصفة أخرى، وقلَّما يظهر الحامل المراد للحمل بصفتين، كالإنسان يعبر عنه بالحيوانية والنطق. فهذا الحامل، الزائل العقل الظاهر بحقيقة الرعدة، يكون مثل الإنسان العديم للنطق. فهذه عوارض تعرض على الإنسان لتظهر حقائق المعاني كالرعدة وما أشبهها، وموجبها الخوف.

قوله: «وشهدت لها العبادة»، يريد بـ«العبادة» إعطاء الربوبية حقها، طبعاً وتسليماً، لتتمكن الألوهية. فإن الإله هو الرب المعبود متمكناً بالتسليم. والرعدة المذكورة، حال يظهر على العابد بشرط الخوف المذكور. فشهود العبادة للرعدة شهود نسبة لا شهود ضرورة، لأننا قلنا: إن الرعدة موجبها الخوف، والخوف هو ناشئ عن حقيقة العبودية. فإذا صار العبد عابداً أي منقاداً بالإرادة حتى يظهر عليه هذا الحال شهدت عبادته لهذه الرعدة.

قوله: **وطلع إدراك الصديقية، وشهد لها إسلام الجناح.**

أقول: مراده بـ«إدراك الصديقية» إلهام الإنسان بالتصديق بشرط الإحساس الذي هو الذوق من غير تعمُّل كحال أبي بكر، رضي اللّه عنه، مع النبي، ﷺ. ولهذا أذعن بالتصديق في حال نزول الوحي على صاحبه. وهذا إدراك حسيٌّ لا تعمُّل فيه. ولهذا قال، ﷺ، في حقه: «ما سبقكم أبو بكر رضي اللّه عنه بصوم ولا صلاة، ولكن بشيء وقر في صدره». فهذا الذي وقر في صدره هو إلهام من اللّه تعالى له بالتصديق ذوقاً إدراكياً. وهو ذوق مختصٌّ بالصدّيقين المقرونين بالرسل.

ولهذا ذكر الشيخ، رضي اللّه عنه، فيه «إسلام الجناح»، لأن إسلام الجناح دخول تحت الطاعة والقهر والذلة والخفض طبعاً. وكل هذه الشروط تقترن بظهور المرسلين. ويكون الحامل لها سابقاً بحملها على حقيقة الإرسال، وهي مكمنة في ذاته، تظهر في حال نزول الوحي على الرسول.

وقوله: «فشهد لها إسلام الجناح»، يريد به الشروط التي ذكرناها من الدخول تحت الطاعة إلى غير ذلك، فإنه اتصف بهذه الأوصاف طَبْعاً واختياراً واضطراراً، لسبق هذه الأوصاف فيه على ظهور الإرسال، تشهد لتصديقه بها.

قوله : **فلما رأيت الطوالع تتوالى، والشواهد تترادف، قلتُ : ألهذا منتهى؟ قال : لا، ما دامت الديمومية دائمة.**

أقول : مراده بهذا الخطاب أن يعبّر عن كل ما شهد من الطوالع حال وقفته في هذا الحدّ، لأنه شهدها شيئاً فشيئاً مفاضة دائمة الظهور في الآن المذكور. فالطوالع ما ظهرت له من المطلع في صورة الفيض. والشواهد هي التي كانت مكمنة في ذاته كالأعلام المعرِّفة، وجعل اسمها ممكناً لما ظهر من الطوالع. ولهذا عبَّر عنها بالشواهد، وكونها مترادفة لأنها ظاهرة شيئاً فشيئاً دالة على معنى واحد. وكذلك توالي الطوالع فإنَّهُ بهذه المثابة [٨٤ ب] في المعنى.

وكونه سأل عن منتهاها لأنه آنَ وقوفه في هذا المحل كان شاهداً لمشهود، والشاهد لا يكون إلا في صورة. والتصويرُ من صفات التقييد. والتقييد إذا استقلَّ كان حكمه النقص، فكأنه لمّا اتصف بهذه الصفات كان ناقصاً عن إدراك النهاية والعلم بها، من حيث كونه صورة. فلما سأل أجيب بجذبه للكمال المكمن في ذاته. والسائل والمسؤول كامل واحد.

ولهذا أجيب عن السؤال في حال وقوعه، لأنَّ كليهما مقتسمان بالكمال، كالخلق على الصورة، ورؤية المحتجب للكامل، وما أشبه ذلك. فكانت حقيقة السؤال مظهرة للعبارة عن نهاية هذه الطوالع بل عن حقيقتها. والشاهد والمشهود في حال اطلاعهما، كل واحد منهما على الآخر، ينبغي أن يكون المشهود أعلم من الشاهد، وخصوصاً إن كان بمنزلة الفاعل، أو فياضاً أو منزّهاً محمولاً، فيكون ما دام صورة : عالِم الغيب والشهادة، إلى غير ذلك من مفاتح الغيب. فلهذا يكون الشاهد سائلاً والمشهود مسؤولاً.

وقد يكون بالعكس. وهذا العكس قد حصل لهذا الشاهد في أول مشاهده في قوله : «وقال : من أنت ؟ فقلت : العدم الظاهر». فقد كان الشاهد ههنا مسؤولاً والمشهود سائلاً - **وأنا** ممن حصل له هذا الخطاب في عدة مشاهد - فظهرت حقيقة عدم النهاية في قوله : «لا».

وقوله : «ما دامت الديمومية»، يريد به دوامه فياضاً. والديمومية هي زمان اللّه بشرط معية الموجودات. فكأنه قال : لا نهاية لهذا الفيض ما دمتُ موجوداً مع الموجودات.

قوله : **ثم قال لي : كلُّ ما اطلعتَ عليه، وكلُّ ما غابَ عنك ويردُ عليكَ فهو لكَ ومن أجلكَ وفيكَ. ولو كشفتُ لكَ عن أدنى سرٍّ من أسرارِ سرِّ التوحيد[١] الألوهية الذي أودعتُهُ فيكَ ما أطقتَ حملَهُ ولاَحْتَرَقْتَ.**

أقول : مراده بهذا الخطاب تكميل النقص الذي ظهر في حال السؤال عن «المنتهى» وإظهار الحقائق المكمنة في ذات الشاهد.

فقوله : «كلُّ ما اطّلعت عليه» يريد به الطوالع المتتالية في حال وقوفه في المحلّ الذي يطّلع فيه على الفيض.

قوله : «وما غاب عنك»، يريد به إخفاء الحضرتين اللتين هما من الوجود على النصف : وهما الباطن والآخر. فإنه ما دام الشاهد في الحدِّ الذي بين الأولية والظاهر تكون هاتان الحضرتان اللتان هما الباطن والآخر خافيتين على سبيل الكمون في ذاته، وهو لا يُدركهما إلا من حيث الاتصاف. والإدراك ههنا متجزئ لأجل الوقوف.

وأيضاً من أجل شاهد ومشهود فهو يدركهما إدراكاً متجزئاً ولا يشهدهما عياناً. فهما خافيتان عن بصره. والطوالع المتوالية ظاهرة لعينه، فهي التي اطلع عليها، وتانك الحضرتان هما الخافيتان عنه في هذا الشهود. وهما : أعني الحضرتين ومحلُّه الذي هو فيه، ومحلُّ الفيض الذي هو المطلع، عبارة عن مجموع الوجود المعبَّر عنه بالغيب والشهادة. ولهذا قيل له : «كلُّ ما اطلعت عليه و[كل] ما غاب عنك».

قوله : «ويرد عليك»، يريد به الموارد القلبية في الباطن، والموارد الفيضية في الظاهر، لأنه مطلع على محلِّ الفيض. فترد الموارد الفيضية عليه اضطراراً، لأن محلَّهُ ههنا هو الحدُّ، والموارد لا تتجاوز الحدَّ في الورود عليه. وأما الموارد القلبية التي هي العبارة فمن حيث هو متصف بعلم الغيب والشهادة. ولكل علم فيض. فللغيب فيض خاف، وهي العبارة المورّى عنها بالفيض القلبي. وللشهادة فيض وهو المطلع عليه في حال وقفته.

فكأنه قال له : كلُّ ما شهدته من الفيض الظاهر وما خفي عنك من الحضرات، وما يرد عليك من العبارة فهو لك.

---

١. في (س، ق ٨٣ب) : «من أسرار توحيد»، قارن مع الصفحة التالية.

وقوله : « ومن أجلك وفيك » ، معناه أن المظاهر والشؤون تظهر من الفاعل لها لأجل « الإنسان الكامل » الذي هو على الصورة حتى يقع الاعتبار له منه لها . ومحلُّ فيض هذه المظاهر والشؤون هو قلب الإنسان المذكور ، وهذا معنى قوله : « فيك » .

وقوله : « ولو كشفتُ لك عن أدنى سرٍّ من أسرار سِرِّ توحيد الألوهية الذي أودعتُهُ فيك » ، يريد به كمون معاني « جمعية الوجود » فيه . وهو أدنى سرٍّ من أسرار توحيد الألوهية المذكورة لأنه هو الجمعية ، وهو أقرب الأسرار إلى الفهوم[1] . وتوحيد الألوهية هو أحدية الوجود ، وأسراره مختلفة كثيرة العدد وشؤونه مؤتلفة أحدية المظهر ، وكل هذه أسرار لا يطاق حملها ولا يقرب إلى الفهوم[1] سوى الجمعية المذكورة . فإن سرَّها تحتمله الفهوم على سبيل المجاز .

ومجموع الأسرار لا يحملها إلا المتصف بها في حال تفرده بالوحدانية ، وبقائه في الظلمة وإدراكه الخافي ، وعدم الشاهد والمشهود ، بل التقييد كله . فإذا انفرد في صورة انتفت عنه هذه الصفات المذكورة ، وعاد لا يُطيق حمل سرٍّ من الأسرار المذكورة .

وهذا الشاهد في حال قيامه في الصورة اتصف بهذه الصفة وانتفت عنه الأوصاف المذكورة ، ولهذا قيل له : « لما أطقت حمله » ، لأنه في صورة تعرف لشاهد . ولهذا وصف المشهود نفسه بالفاعل في قوله : « لو كشفت لك » .

وقوله : « ولاحترقت » ، معناه أنني لو كشفت لك السرَّ المذكور لأفنيتُ بكشفه صورتكَ إلى حيث محوها ، لأن الاحتراق عبارة عن محو الصورة إلى حيث جعلها تربة فانية في مجموع التراب . فالأسرار كلها كامنة في ذات الشاهد بشهادة قوله « أودعته فيك » . فإذا انفرد الشاهد دون المشهود وقام في صورة كان المشهود له بمنزلة الفاعل للكمون المعبر عنه بالإيداع ، فإذا فني أحدهما بقي الآخر ظاهراً بالأسرار المذكورة متصفاً بها ، وإلا في حال كونه صورة لا يطيق [٨٥ أ] حمل واحد منها . ومتى ظهر له أحرقه ، أي أفناه في ذات المشهود .

قوله : **فكيف ما هو مني أو متصف به ذاتي ؟ ! دُمْ ما دامت ديمومتي ، لا ترى إلا نفسَكَ في كل مقام . وفي أسرع من لمح البصر ترتقي مقامات لم ترها قط ، ولا تعود إليها ، ولا تزول عن نفسك ، فلا تتعدّى قدرك .**

---

١ . في (س ، ق ٨٤أ) : « المفهوم » .

أقول : يريد بهذا الخطاب إظهار حقائق صفات الذات المختصة بها، وهي ثلاثة : الهويَّة والأحديَّة والإطلاق. فهذه صفات حقيقية تختص بالذات، ولا يُكشف منها للشاهد شيء ما دام شاهداً أو مشهوداً. ولا تُشهد له عياناً، ولا نظراً عقلياً، لكن يتصف الكامل بها اتصافاً لا عياناً. ولهذا لا يشهد حقائقها متباينة عنه من أجل اتصافه بها، فكيف إذا حضر الشاهد والمشهود في مقام واحد، فتكون هذه الصفات بالنسبة إلى هذا الحضور المقيد في غاية الخفاء. وربما التحق خفاؤها بالعدم.

فالشاهد الممتاز في شهوده عن المشهود قد أبان له المشهود أنه لا يطيق حمل سر الهويَّة المورّى عنه بتوحيد الألوهية وهو أقرب صفات الذات إلى التقييد، والشاهد مقيد. فلو كانت المقيدات تطيق حمل هذا السرّ الذي هو سرّ التوحيد لأمكن لها إطاقة حمل الأسرار الباقية المختصّة بالذات.

فكيف يطيق المقيد حمل أسرار المطلق ؟ كلاّ هذا محال ما دام في التقييد، أو متصفاً به أو مائلاً إليه أو واقفاً في الحد الفاصل بين الإطلاق والتقييد، إلا أن يفنى تقييده وينزع من هذه المحالّ المذكورة، ويفنى في ذات المطلق المتصفة بالصفات الثلاثة. فإذا وصل إلى هذا المقام عاد متصفاً بها من حين فنائه فيها – أعني الذات – فلا يمكنه من ههنا شهود الصفات المذكورة متباينة عنه لأنها تعود له بمنزلة الأسماء والصفات وما أشبههما، فلهذا قال له : «فكيف ما هو مني أو متصف به ذاتي ؟!»، والإشارة ههنا إلى الاتصاف المذكور عند فناء العارف. فإذا ظهر له سرٌّ من الأسرار الكامنة في ذاته يكون قد تقيَّد وانتفى عنه الإطلاق، وهذا معنى قوله في الفصل السابق: «لما أطقت حمله ولاحترقت»، فهذه الأسرار المتصفة به ذاته لا ينفرد عنها ليشهدها الشاهد متباينة، فلهذا لا تظهر له.

ولهذا قال رحمه اللّه في بعض كتبه : «إن اللّهَ تعالى لا يتجلَّى لأحد مرتين»، فإنَّهُ آن فناء العارف تجلَّى بمجموع الصفات والأسماء بل بحقيقة ذاته، ففني العارف في هذا الآن المقرون بهذا التجلّي واتصف بمجموع الأسماء والصفات، ولم يبق له اتصاف آخر بعد هذا الفناء ليتجلَّى اللّه له مرة ثانية من هذا الاسم.

فإن كان التجلّي والشهود دائماً فإنه من الأسماء الباقية والصفات. وأسماء اللّه وصفاته لا تتناهى، وإنما كان التجلّي المفني من اسم «اللّه»، لأنه اسم جامع إذا

[ظهر] استهلك حقائق الأسماء والصفات. والاستهلاك ههنا بمنزلة الإكمان حتى تظهر حقيقته ويسمى جامعاً.

وقوله: «دُمْ ما دامت ديمومتي»، يريد بدوام الشاهد ههنا بقاؤه في الفناء. ودوام الديمومية هو بقاء المقيدات الصادق عليها الفناء مع اللّه، لأن الديمومية هو زمان اللّه بمعية الوجود. فإذا فنِيَ الوجود كانت الديمومية دائمة، أي متصفة بالبقاء. فلما فني هذا الشاهد فناء حقيقياً صار دائماً بدوام الديمومية المذكورة بالأمر حتى تحقق على نفسه العبودية، لأنها تلتزم الكامل التزاماً كما تلتزمه الربوبية.

وقوله: «لا ترى إلا نفسك في كل مقام»، يريد به تأييد ما ذكرناه من الاتصاف بالأسماء والصفات والمقامات والمحالّ والحدود والإحاطة التي لا مقام فوقها. فالمقامات ههنا ليست هي المقامات المذكورة بلسان الصوفية، لأن العارف من حيث كماله لا مقام له ولا حال، بل الأحوال والمقامات المعهودة تضاده مضادة كليَّة!

وإنما المقامات التي أشرنا إليها هي الحضرات الأربع المورّى عنها بالأسماء، وهي: الأول والآخر والظاهر والباطن، وحدودها التي تفصل بين أسمائها. فهذه تسمّى مقامات عند حلول العارف بها وحلوله فيها حلول محمول.

هذا في حال تقييده، وأما في حال إطلاقه فلا اسم ولا حضرة ولا مقام ولا حدَّ. فإذا تقيَّد، وتميزت هذه الأسماء المذكورة، كان محمولاً عليها منفرداً بالحمل محيطاً بمجموعها. ولهذا قال له: «لا ترى فيها إلا نفسَكَ». فتميُّز الأسماء في حال تقييده الذي أفضى به إلى حمله كانت له بمنزلة الأسماء كامنة في ذاته غير ظاهرة.

قوله: «وفي أسرع من لمح البصر ترتقي مقامات لم ترها قط»، يريد به كيفية الخروج من الظهور إلى الخفاء. وليس هو من التقييد إلى الإطلاق، لكنه من الأشياء إلى إطلاقها؛ الخافية من الظاهر إلى الباطن، أو من الأولية إلى العلم، أو من الآخرية إلى الحدّ الذي هو البرزخ. فهذه مقاماتٌ لم يرها الشاهد قبل دخوله في حكم الشهود، لمّا كان في حكم الجاهلين.

فإن هذا الخطاب من الشهود الذي لا يدلُّ على الكمال، لكنه يدل على الشهود الصوري فقط، بل الشهود كله المذكور فيه: «قال لي»، و«قلت له»، مما لا يدل على الكمال. لكن هذا الشاهد، رحمه اللّه، قد حصل له شيء من هذه المشاهد قبل كماله وشيء بعد، وأضاف ما حصل له بعد الكمال إلى ما حصل له

قبله إضافة امتزاج وترتيب، ألا تراه في كل مشهد كيف يختم بأول الآخر ؟ هذا مع ترتيب المطالع في أول كل مشهد. فهذه كلّها دلائل على اختيار الترتيب والإضافة.

ونحن نعلم مقصوده بهذا ما هو، دون غيرنا من الناظرين في هذا الكتاب والمدّعين حله افتراءً.

فهذا الخطاب ههنا، وهو قوله : «في أسرع من لمح البصر» يرتقي مقامات لم يرها مما حصل له قبل الكمال. ولولا خوف التطويل الذي يَعرى عن الفائدة لكنا نميّز بين ما في هذا الشرح وبين ما شهد أولاً وثانياً في محالّه[1] اللائقة به، تمييز قدرة ومعرفة وضع، ونستدل عليها بدلائل مقصودة لصاحب الكتاب بحيث لا يمتري في ذلك [٨٥ ب] ذو عقل. لكن الاختصار مع بيان المقصود أوجب الصفح عن مثل هذا إلى وقت الحاجة.

فمن ادَّعى الكمال، عرف ضرورة إن كان صادقاً، ما أشرنا إليه، وظهر له ما شهده الشيخ من هذه المشاهد قبل كماله وبعده، ووجب عليه أن يظهر ذلك كما تيسّر لنا إظهار بعض ذلك. وليس يكتفى في الكمال بالشهود والاطلاع. ولا يقول : «قال لي» و «قلت له»، بل ليس هو من شرط الكمال، وإن ظهر على لسان الكامل.

ومن ههنا يُحكَم لصاحب المشاهد الذي اقتصر عليها فقط بالنقص كصاحب «**المواقف**» وغيره من الشاهدين أولي الخطاب. فإن شروط الكمال مفهومة لنا، محصورة عندنا بدلائل وبراهين، تظهر في حال نزاع المفترين المدّعين للمقابلة. ونعود من وراء التطويل إلى الشرح المقصود.

فالمقامات التي لم يرها العارف قبل كماله هي أظلال [الحضرات] المذكورة. وهي غيب بالنسبة إلى ظهوره. ففي آنٍ واحدٍ يلجُ فيها ولوج جري وشهود وتحقيق، وفي آنٍ آخر تفنى ويفنى ما ولج فيه من الحضرات المورَّى عنها بالأظلال. وكذلك عند تمام غاية الكمال، فإنه في آنٍ واحد يتصف بمجموع الأسماء والصفات، والبقاء الناشئ من الأزل متسرمداً إلى حيث اتحاده بالأبد. فمن ههنا لا ينسب إلى العارف مقام، لكن من الجهل إلى ههنا قد قطع العارف مقامات ومحالاً وحدوداً كثيرة.

ومن ههنا قال الإمام العارف الكامل **أبو يزيد**، رحمه الله : «خُضْتُ بحراً وقف الأنبياء على ساحله». فانظر إلى قوله : «خُضْتُ» ماضياً، ولم يقل : «أنا

---

١ . في (س. ق ٨٥أ) : «لكنا نميز في هذا الشرح بين ما شهده أولاً وثانياًفي محاله...»

خائض» حالاً ومستقبلاً. فهذه كلها دلائل على أن العارف عند كماله قد قطع المقامات بأسرها وأفناها، فلا مقام له الآن، وإنما ورد الخطاب إلى هذا الشاهد وذكر فيه المقامات لأنه مما ورد قبل الكمال كما ذكرناه.

قوله: «ولا تعود إليها ولا تزول عن نفسك ولا تتعدّى قدرك»، يريد به معنى ضرورياً لازماً للكمال المنتظر، المباين للمقام، لأنه إذا قطع مقاماً وولج في الآخر ولوج استعلاء، فلا يعود آخذاً في الهبوط ليطأ المقام الأول. فإذا صدق عليه [الكمال][1] لا يعود إلى النقص ولا يلج في المقامات السفلية التي كان قطعها، وهي محفوظة عنده معلومة له وهو محيط بها.

ولهذا قال له: «لا تزول عن نفسك» لأن نفسه الحافظة للمقامات هي بمنزلة المدبِّر. فمتى أخلّ بشيء مما أحاط به كان التدبير ناقصاً. والعارف بعد كماله مفتقر إلى التدبير لكونه متكفّلاً بالوجود، كالخلافة وما أشبهها من المماثلة إلى غير ذلك.

ولهذا قال له: «ولا تتعدّى قدرك»، فقدره ههنا تحقيق المماثلة، إذ الخليفة مماثل للمستخلف. هذا في الظاهر، وأما في الحقيقة فلأنه مخلوق على الصورة، والناظر مماثل للمنظور صورة ومعنى. أما الصورة فمن حيث نظر اللّه ذاته في المرآة حتى انطبعت صورة الخليفة فيها. وأما المعنى فحقيقة الاقتسام وكيفيته.

فإن المخلوق على الصورة مقتسم بنصف الوجود لأجل المماثلة الصورية. وأي قدرٍ أعظم من المماثلة وأجل وأعلى؟ وقلّما يظهر العارف إلى المقيَّدات إلا بهذه الصورة. وإذا لفظ كان نطقه بلسان الخلافة. وحقيقته تظهر في صمته، وعرائه عن الصورة. فهناك يفنى أحد المتماثلين، ويتصف العارف بأوصاف الذات كلها، فقدره ما دام مُقيداً هو حقيقة المماثلة، ولهذا قيل له: «لا تتعدّاه»، أي: ما دمت مُقيداً. والمماثلة لا تكون إلا في التقييد.

قوله: **ولو قَدَّرْتَ قدركَ لانتهيت، وأنتَ لا تتناهى. فكيف تُقَدِّرُ قدرك! فإذا عجزتَ، ويحق لك العجز، أن تُقْدِّرَ قدرك، فتأدب: ولا تطلب قدْري، فإنك لن تدركه وأنت أكرم موجود في علمي.**

---

١. الزيادة من (س، ق ٨٥ب).

أقول : يريد به عدم الحصر والضيق والإحاطة التي تحصر الأشياء. لأنه ما دام متجزئاً لا يحصر إطلاقه. وفي إطلاقه سعةُ قدرهِ بل حقيقته. والإطلاق لا ينتهي ذات المتصف به ولا إدراكه ولا يُحاط به حصراً ولا علماً، لكنَّ إحاطة الكامل به، اتصاف طبيعي، وإدراك غير منحصر ولا محدود.

فمن أجل عدم الحصر فيه سُمّي إطلاقاً. فهذه حقيقة قدْره التي لا يقدِّرها لأنه في صفاته لا يتناهى. وأما قدره من حيث كونه متجزئاً لا خصوص فيه، لكنه عام لأجل مماثلة الخلق، فليس له في حال المماثلة قدر يختص به. وإنما قدره بالحقيقة ما ذكرناه مما لا يقدر المقيد على معرفته. فلو أمكنه معرفة قدره المختصِّ به لكانت حقيقته محصورة. وكل محصور متناهٍ. والعارف في حقيقته لا ينحصر، فوجب أن لا يتناهى. فلو عرف قدره وهو مقيّد كان القدر محصوراً، وهو حقيقة إطلاقه، فلا يقدر عليه لئلا يحصره.

قوله : «فكيف تقدِّر قدْرك»، إشارة إلى محالية حصره بعد الإطلاق لأنه ضدّه بالحقيقة. والأضداد ههنا لا تجتمع.

وقوله : «فإذا عجزت ويحق لك العجز أن تُقْدِرَ قدرك»، يريد به حقيقة ذلة الحصر وعدم القدرة فيه، من حيث كونه مربوباً إلى غير ذلك. فكل مقيّد متصف بالعجز من حيث تقييده وعدم نفوذه في المقيدات الجسمانية. فهو من حيث كونه مقيداً متصفاً بهذه الأوصاف المذكورة من الذلة والحصر وعدم القدرة. ومن شروط المقيدات أن لا تقدر على أضداد هذه الأوصاف، ولهذا حقق له العجز. ومن أجل تمكين هذه الصفات في المقيدات يجب لها أن لا تطلب ما لا قدرة عليه، وليس في طباعها، إذا كانت شروط تقييدها ظاهرة عليها.

وقد أشار إليه الشيخ الإمام العالم **أبو طالب المكي** في تفسير قوله تعالى لنبيِّه نوح، عليه السلام : ﴿ فلا تَسْألْنِ ما ليس لكَ به علم ﴾ [هود / ٤٦]. قال الشيخ : وهل يسألُ أحدٌ إلاّ عمّا لا علم له به ؟ فعلمنا أنَّ مراد اللّه تعالى بذلك النهي عن السؤال عما ليس في مقدور الإنسان ولا في طباعه، إذ هي أضداد حاله. والأضداد ههنا لا تجتمع. فإذا كان من شروط [٨٦ أ] المقيدات عدم الطاقة والقوة[١]، فيجب لها أنها لا تروم الوقوف على ضدها، وهو قدْر اللّه المذكور، فإن المقيد لا يطيق حمل

١ . في (س، ق ٨٦أ) : «عدم الطاعة والقدرة».

قدْر المطلق البريء عن الحصر والتقييد. ولا يحصل هذا لبعض المقيدات إلا اتصافاً طبيعياً لا علماً واطلاعاً. قال اللّه تعالى: ﴿ولا يحيطون به علماً﴾ [طه / ١١٠].

قوله: «ولا تطلب قدْري فإنك لن تدركه»، إشارة إلى الأدب الناشئ عن الأمر. وهذا يلحظ منه أن له قدرةً ما، فإنه من شروط الأدب معية القدرة، لكنه لما ذكر العجز عرفنا أن عدم القدرة ههنا ليس مقروناً بالأدب، وإنما اقترن به اقتراناً في حال الأمر. فقدْر اللّه هو الذي لا يطيقه عجزاً عنه، وهو قدْره بعينه، وهو الذي يتناهى، فلا يدرك قدْر اللّه ما دام مقيداً.

قوله: «وأنت أكرم موجود في علمي»، يشير به إلى القيام المخصوص بالأمر. فإنه لما قام بالأمر المشار إلى الأدب فيه شهد اللّه له أنه أكرم موجود في العلم. وأكرم موجود، أي أفضل موجود لما خصصتك به دون ما وسعه علمي من الموجودات.

قوله: **ثم قال لي: اعلم أن قلب العارف يمرُّ عليه كل يوم سبعون ألف سرٍّ من أسرار جلالي لا يعودون إليه أبداً، لو انكشف سرٌّ منها لمن هو في غير ذلك المقام أحرقه.**

أقول: مراده بمطلق هذا الخطاب إشارة إلى ما وسع قلبُ العارف من الأسرار. فإنه إذا كان قد وسع ربَّه بدليل الحديث - وأسرار معرفة اللّه تعالى لا تتناهى، فلا تحصر، وباستدارة الوجود كلما مرَّ على هذا القلب الواسع لا يعود إليه، أي إلى الظاهر منه، وإنما اقتصر على هذا العدد المذكور في كل يوم ليتأسَّى بالحديث - وهو قوله، ﷺ: «إنَّ للّه تعالى سبعين حجاباً من نور»، وهي بعينها تمرُّ على قلب العارف. فلكل حجاب ألف سرٍّ. ولهذا كلُّ ما يرد على قلب العارف من الموارد يكون نورانياً. فلما كان هذا القلب قد وسع الوجود الذي لا يتناهى – وهو شبيه بالدائرة كما قلناه – كانت الأسرار التي ترد عليه في اليوم غير الأسرار التي ترد في غد.

وإنَّما قلنا إنه دائرة لأنه يفيض منه وعليه، ولا يدخل عليه شيء من خارج، لأنه لا خارج فيه. فهو يفيض من محل ويتلقَّى بمحل مقابل، فيجذب بما يقتضي الجذب ويعطي بما يقتضي العطاء، ولهذا جعلها من أسرار الجلال. لأن الجذب والعطاء مفتقر إليه، وبحقيقته يظهر القبول، إذ هو الجمال بزيادة تمكين. فمجموع الأسرار المذكورة في كل مظهر يظهر مفاضاً عن الأولية.

ومن حيث كون العارف حاكماً على الأولية حكم الاستيداع، إذا انتقل عنه هذا المظهر إلى الظاهر لا يعود إليه. ومن حيث حكمه على الباطن لأجل الخفاء إذا انتقل عنه المظهر إلى الآخر لا يعود إليه، إذ لو عاد تحققت الرجعة، وقد قررنا مُحاليتها في ضمن ما سلف من هذا الشرح. وهذا الشهود مما حصل له قبل الكمال، يلحظ ذلك من قوله «اعلم».

فقوله: «لا يعودون إليه» تأييدٌ لعدم الرجعة، فإن الدور إلى خلاف محال. إذ لو تحقق لنقص الوجود، والوجود من حيث فناؤه في ذات اللّه كامل فلا يطرأ عليه النقص.

وقوله: «لو انكشف سرٌّ منها لمن هو في غير ذلك المقام أحرقه»، يشير به إلى خصوص العارف بهذه الأسرار، فإنها ليست أحوالاً ولا مقامات. وإن كان مرورها في محلّ مماثل للمقام، فقد جعل القلب بمنزلة المقام لمرور الأسرار به. وإن لم يكن القلب في مقام فكأنه يقول: لو انكشف سرٌّ من هذه الأسرار، أي لو مرَّ على قلبٍ غير هذا الواسع لأحرقه. إذ هذه الأسرار كلها مختصّة بالعارف، وهي من شروط كماله، إذ شيمته السعة ولا بدَّ من ملئها.

قوله: **ثم قال لي: لولاكَ ما ظهرَتِ المقاماتُ، ولا ترتّبتِ المنازلُ، ولا كانتِ الأسرارُ، ولا أشرقتِ الأنوارُ، ولا كان ثمَّ ظلامٌ، ولا كانَ اطلاعٌ ولا حدٌّ ولا ظاهرٌ ولا باطنٌ ولا أوَّلٌ ولا آخر.**

أقول: مراده بهذا التنزُّل إظهار حقيقة المقابلة. وهي صورة الكامل وأحكامها، لأنه من حين فُتِقَ العماء بالنور تميّزت فيه صورة الكامل تمييزاً انطباعياً. فكان النور للّه بمنزلة المرآة. والكامل هو المنطبع فيها، وهو صورة اللّه. ومن ههنا قيل: إنَّ آدم مخلوق على الصورة.

فلما تحقَّق هذا الانطباع، وتميّزت صورة المنطبع من صورة الناظر في المرآة، وأراد اللّه تعالى فيض الأشياء بالمشيئة على سبيل الظهور بها، فأول مظهر ظهر به كانت الحياة، ودفعها إلى المنطبع الذي هو الكامل حتى يتصف بالإدراك. ثم إنه تخلف بين المنطبع والناظر في المرآة خلاء فظهر بمظهر خاف حيٍّ حسّاس وجعله كالسبيل تمرُّ المظاهر عليه من اللّه إلى الكامل، لكنه صورة كاملة مختصرة من الحياة

فقط. وجعلها تعالى ملء الخلاء الذي بينه وبين المرآة. فهي موجودة دائمة بوجود الظهور، ولأجل ثبوتها أطلقنا عليها اسم الواقف لأجل براءتها عن الزوال.

ثم إنه أخذ تعالى في الظهور، وجعل هذه الصورة خافيةً لا تدرك إلا له، وتُدرك للمقيدات بمنزلة السبيل كما قلناه.

فكان الفيض يمرُّ عليها آتياً إلى الكامل، والكل بفيضه على ما تخلف من باقي المرآة التي انطبعت صورة اللّه فيها. فلا يزال اللّه تعالى عالماً يظهر بالمعلومات، والسبيل الموَرَّى عنها بالواقف ممتلئة، والكامل جاذب فيّاض. فبواسطة هذا الفيض تميّزت المقامات، علويُّها من سفليها، وترتّبت المنازل على سبيل المماثلة، وظهرت الأسرار لقلوب أرباب الأحوال، وأشرقت الأنوار على هذه القلوب أيضاً، وكان الظلام وهو ضد هذه الأنوار، وحصل للفياض الذي هو العارف الاطلاع على ما فاض منه، وتميز لطيفاً وكثيفاً وظاهراً وخافياً.

وحصل له أيضاً بواسطة الاطلاع، اطلاع على الحدود الفاصلة بين الحضرات التي هي الأسماء الأربعة الموَرّى عنها بالأول والآخر والباطن والظاهر. فكل هذه تميّزت بواسطة العارف، وفيضها بواسطة فيضه وظهورها بواسطة [٨٦ ب] ظهوره.

فإن قيل: إنَّ اللّه تعالى قادر على الظهور بالموجودات بغير واسطة مقابل، قلنا: لا، لأنه من حين أخذ في الظهور اتصف بالتقييد، وإذا اتصف بالتقييد كان صورة مقيَّدة بها ينزل في الثلث الآخر من الليل.

ولا بدَّ للمظاهر من نور يميّزها حتى تكون بمنزلة الأشباح بالنسبة إلى ذاته، لئلا يكون لها حقائق خارجة عنها ولتبرأ عن الثنوية. فلما اتصف بالتقييد أولاً، وظهر بالنور حتى تتميّز فيه المظاهر، فجعل النور بمنزلة المرآة حتى تكون المظاهر فيها أشباحاً كما قلناه. و«كان هو ولا شيء»، فأول متميّز في المرآة التي هي النور صورته المقيّدة على سبيل الانطباع. فكان المنطبع هو صورة العارف، بمراد اللّه تعالى. فكانت المقيَّدات ظاهرة بواسطته. ولينظر الناظر من أين يدخل الاعتراض على هذا الحكم.

قوله: **فأنت أسمائي ودليل ذاتي، فذاتك ذاتي وصفاتك صفاتي، فابرز في وجودي عني، تخاطبْهم بلساني وهم لا يشعرون.**

أقول : يريد بهذا التنزُّل إظهار حقيقة أحدية الوجود وقيام اسم الربّ بواسطة العبودية. فهذا افتقار البعض إلى البعض، وحقيقة «المنتقم». إذ لو لم يكن كافرٌ لما تحقق الانتقام. وفي هذا المعنى قال تعالى : ﴿ وما كنا مُعذِّبين حتى نبعث رسولاً ﴾ [الإسراء / ١٥]. فالرسول يبين حقيقة المؤمن والكافر ويحققها اسمين في ذات اللّه تعالى، وهما الرحمة والانتقام. فكلٌّ هذه الأسماء نشأتها من الإنسان، أي تحقيق ذواتها من اسم الربوبية، إلى غير ذلك. ومثل هذا قال، رحمه اللّه، في كتابه المسمَّى بـ« فصوص الحِكَم» :

فلولاهُ ولولانا لما كُنَّا ولا كانا [1]

أي : لولاه لم نكُنْ إذ هو الموجد، ولولانا لما تحققت اسماؤه. وأسماؤه دالَّة على ذاته، وهذا معنى قوله : «أنت أسمائي ودليل ذاتي». فمن حيث ظهر بالموجودات تحققتْ له الأسماء والصفات. فكل نوع من الموجودات، بل كل شخص منفرد بذاته، وكل معنى جار على ألسُنِ الموجودات، بل كلُّ لفظٍ، سواءٌ كان له معنى أو لم يكنْ، هو اسم للّه تعالى. ولهذا كانت أسماؤه لا تتناهى.

وأيضاً فإنه بواسطة وجودنا نطق اللّه بأسمائه على ألسنتنا تعريفاً. فلولا الموجودات لما كان هذا النطق ولا هذا التعريف. فواسطة النقل هي حقيقة نشأته. والموجودات وسائط في ظهور الأسماء فهي حقائقها على الإطلاق.

قوله : « ودليل ذاتي »، يريد به دلالة الاسم على الذات، فإننا لولا الأسماء وأفعالها لما عرفنا هذه الذات الفعالة. وأيضاً فإنه لما خُلق الإنسان على هذه الهيئة، ورُكّب هذا التركيب، وجُعل مخوفاً لا خائفاً، وعلا على أمثاله في الوجود، وأُودع فيه الكمال الإنساني الذي لا يماثله شيء، عرفنا أنه دليل على الذات. سيمَّا وقد أُيِّد بكونه مخلوقاً على الصورة. فهذه كلُّها، دلائل مستودعة في الإنسان، على الذات.

قوله : « وصفاتك صفاتي »، يريد به تخصيص العارف بالمقابلة التي هي الموازاة. فإن الأسماء والصفات قد اقتسمهما [2] المتقابلان، فهي بجمعيتها لكل واحد

١ . ر . ص ٥٤ وص ٢٠٥ .
٢ . في (س، ق ٨٧ب) : « اقتسمها » .

منهما، سيَّما والواحد منهما يُفني الآخر، ففي حال انفرادهما يكونان مقتسمين، والكل لكل واحد منهما، وعند فناء أحدهما ينفرد الآخر بالأسماء والصفات.

ففي قوله: «أنت»، دليل على المقابلة والاقتسام وعدم فناء أحدهما. وأيضاً فإن أسماء الإنسان التي تظهر أفعالها هي منتزعة من أسماء اللّه، مثل قوله تعالى: ﴿ بالمؤمنين رؤوف رحيم ﴾ [التوبة / ١٢٨]. فقد وصف الإنسان بالرأفة والرحمة. فصفاته هي صفات اللّه بعينها. والخصوص للعارف بحكم المقابلة.

قوله: «فابرزْ في وجودي عني»، يريد به إظهار تحقيق «الخلافة» المختصة بالكامل. فوجود اللّه هو الوجود الظاهر. وبروزه إليه بلفظة الخلافة، وهو بمراد اللّه تعالى، وهذا يلحظ من قوله «عني». والبروز ههنا هو الظهور والخروج بشرط التفرُّد، وإظهار هذه الحقيقة – أعني الخلافة – قد كان لهذا الشاهد بالأمر.

وقوله: «تخاطبهم بلساني وهم لا يشعرون»، يريد به تمكين حكم هذا المستخلف. فإذا حكم على الوجود وفني بمجموعه في ذاته كان ناطقاً بلسان الموجودات الفانية. ومجموع ألسنتها هو مترجم عن خطاب اللّه تعالى. فلما كانت الموجودات فانية في ذات اللّه تعالى، وكان هذا الشاهد متصفاً بالفناء المذكور كان مستمدّاً للخطاب من اللّه ناطقاً بألسُنِ الموجودات. وهي من حيث تقييدها لا تشعر. ومن [حيث] تلبُّسها بالتعظيم لا تتيقَّنُ أن اللّه يماثلُها في النطق.

قوله: **يشهدونَكَ متكلِّماً وأنتَ صامتٌ، يشهدونَكَ متحرِّكاً وأنتَ ساكن، يشهدونَكَ عالماً وأنت معلوم، يشهدونَكَ قادراً وأنتَ مقدور.**

أقول: إنه قد مضى ما يناسب شرح هذا الكلام، لكننا نخصُّه بزيادة بيان. إذ تكرار الشيخ، رحمه اللّه، لا يخلو عن الفائدة.

فقوله: «يشهدونك متكلماً وأنت صامت»، معناه أنَّ الذات من حيث حقيقتها صامتة. فمن فني فيها متيقناً للفناء متصفاً بأوصافها كان صامتاً بصمتها، لأجل براءتها عن الثنوية. والخطاب لا يكون إلا بين اثنين.

وقوله: «يشهدونك متحرِّكاً وأنت ساكن»، يريد به إظهار حقيقة الصمدانية التي لا خلاء فيها حتى يميل الشاهد فيه إلى جهة دون جهة. فهو من حيث صمدانيته ساكن لا يتحرك.

وقوله : « يشهدونك عالماً وأنت معلوم »، يريد به إظهار حقيقة علم اللّه تعالى بالموجودات كلها، وهو من الجملة، فهو معلوم من حيث هو في الوجود العام، وعالم من أجل خصوصه بالعلم الذي يشهدونه فيه عالماً.

وقوله : « يشهدونك قادراً وأنت مقدور »، يريد به تحقيق العبودية، لأن هذا الخطاب من اسم اللّه « الربّ ». لأن العباد [٨٧ أ] مقدور عليهم. والذي يشهد منهم قادراً يكون قد اختص بالاتصاف بالربوبية مثل هذا الشاهد ومن أشبهه، فهو مقدور من أجل تحقيق العبودية. فإن كلَّ عبد محكوم عليه، والقدرة تنشأ عن الحكم، وكذلك القيومية وما أشبهها.

قوله : **من رآكَ فقد رآني، ومن عظّمكَ فقد عظّمني، ومن أهانك نفسَهُ أهان، ومن أذلَّكَ نفسَهُ أذلَّ، تُعاقِبُ من تريد، وتثيبُ من تريد بغير إرادة منك.**

أقول : هذا مثل قوله : « ذاتك ذاتي، وصفاتك صفاتي ». وقوله ههنا : « من رآك فقد رآني »، أظهر من الخطاب السابق، لأن هذا الخطاب عليه دلائل على لسان الرسول، ﷺ . فإذا كان الخطاب الأول يشبه الثاني فالدليل لكليهما. قال ﷺ ، حاكياً عن اللّه فيما روي في الصحيحين : « مرضتُ فلم تعدني، وجعتُ فلم تطعمني ». فهذا دليل على أن ذات الإنسان تدلُّ على ذات اللّه. خصوصاً وقد ورد أنَّ الإنسان مخلوق على الصورة، وهو صورة اللّه بعينها منطبعة في مرآة ذاته. وهذا خصوص بالإنسان الكامل. فمن رآه كأن في الحقيقة قد رأى اللّه، إذ هو هيئة انطباع صورته.

قوله : « ومن عظَّمكَ فقد عظَّمني »، يريد به المعنى السابق بعينه، لأن تعظيم الإنسان ظاهر في قوله : ﴿ ولقد كرَّمنا بني آدم... ﴾ [الإسراء / ٧٠]. فلما اختصَّ العارف بما اختصَّه اللّه من المقابلة التي هي المماثلة والاقتسام والفناء، بعد هذا خُصّص أيضاً بالتعظيم مثل الرؤية.

قوله : « ومن أهانك نفسَهُ أهان »، يريد به إظهار حقيقة اتحاده بالموجودات. فإننا إذا قلنا إنه متصف بمجموع الوجود، وهو فانٍ في ذات العارف، كانت الأشياء له في حكم وجودها بمنزلة الأجزاء. فأيُّ جزء وصل إليه بأذيَّة أو إهانة يكون قد آذى نفسه وأهانها. وقد مرَّ شرح هذا في مواضع تليق به.

وكذلك قوله : « ومن أذلَّكَ نفسَهُ أذلَّ » ، في حكم هذا البيان .

وقوله : « تعاقب من تريد وتثيب من تريد بغير إرادة منك » ، يريد به إظهار حقيقة تفرُّده بالوجود كالقطبية والخلافة وما أشبههما . فلما فني الخليفة في ذات المستخلف إلى حيث بقاؤه صفة عاد فعّالاً بأفعال اللّه تعالى . وليس له في هذا الفعل اختيار ، لكنه بمشيئة اللّه عاد فعّالاً .

وإرادة ذاته خصوص مفرِّق بين الثواب والعقاب ، فأَصْلُ المشيئة من اللّه تعالى ، واختيار العارف في تفريق الأفعال على الموجودات . فكأنه قال : بإرادتي أردتَ وليس لكَ في الإرادة الأولى اختيار ، وإنَّما لكَ التصرُّف .

قوله : **أنتَ مرآتي ، وأنتَ بيتي ، وأنتَ مسكني ، وخزانة عيني ومستقرُّ علمي . لولاكَ ما عُلِمتُ ولا عُبدتُ ولا شُكرتُ ولا كُفرتُ .**

أقول : مراده بذلك إظهار ما كَمَنَ في ذات العارف من النور . وهذا مثل قوله تعالى : ﴿ اللّهُ نورُ السماواتِ والأرضِ . . . ﴾ [النور / ٣٥] . فإذا كانت هذه الذات الكاملة اللطيفة بمنزلة النور ، والنور هو للّه بمنزلة المرآة ، كان قوله : « أنت مرآتي » حقاً . ولهذا تعود ذاته النورانية تنفذ في الأشياء ، ما علا منها وما هبط . وفكره في المعاني الغامضة ، ما ظهر منها وما خفي . فكلُّ هذا لأجل براءة حقيقة ذاته عن الكثافة ، إذ هي بمنزلة النور .

قوله : « وأنتَ بيتي » ، يريد به حقيقته الواسعة . فإن قلب العارف للّه بمنزلة البيت ، ولهذا جعل جثمانه محرماً مقصوداً معظّماً مثل البيوت المحرَّمة . فكونه بيتاً للّه من حيث أنه وسعه .

وقد قلنا في « **كتاب الختم** » إن قلبه كالبيت ، وبيته كالقلب . فبيته قلب الوجود ، وقلبه بيت اللّه . ولهذا ثنّاه بقوله : « أنت مسكني » ، من أجل أنه وسعَهُ ، ومن ههنا يقول : إنَّ اللّهَ ينطقُ على ألسنتِنا .

قوله : « وخزانة عيني » ، يريد به معنى ما تقدَّم من الشرح . فإن عينه ذاته ، وذاته قد وسعها قلب هذا العبد العارف . فهو لذات اللّه بمنزلة الخزانة .

قوله : « ومستقرُّ علمي » ، يريد به إظهار ما أودع في ذات العارف من الأسرار . فإنه إذا كان قلبه قد وسع ربَّه فالأسرار المختصَّة باللّه كلُّها مُكْمَنَةٌ في هذا القلب ،

واستقرارها براءتها عن التغيُّر والتبدُّل والنسيان، والجري إلى خلاف المراد. فهي دائمة بدوام المقابلة إلى حيث نقلة المقابل. فيستودع قلباً آخر واسعاً مماثلاً لهذا الكامل.

وقوله : «لولاك ما عُلِمْتُ»، يريد به إظهار حقيقة وساطة العارف بين اللّه والموجودات من المقابلة والاقتسام. وقد مرَّ شرح هذا في مواضع، في ذكر الخلق على الصورة وما أشبهه. فولا آدم لما كانت الموجودات، ولا تحققت لها العبادة ولا المعرفة ولا الشكر ولا الكفر. وكذلك كلُّ عارف يقوم مقامه وفي محله. ولذلك ورد في هذا الخطاب بهذه الألفاظ، فقال له : «ولا شُكرت ولا كُفرت».

قوله : **إذا أردتُ أن أُعذّبَ أحداً كَفَرَ بكَ. وإذا أردتُ أن أنعمَهُ شكرَكَ. سبحانك وتعاليت. أنتَ المسبَّحُ والممجَّد والمعظّم. غايةُ العلمِ والمعرفةِ أن تتعلّقَ بكَ. أوجدتُ فيك من الصفات والنعوت ما أردتُ أن تُعْلِمَني بها.**

أقول : مراده بهذا التنزُّل إظهار حقيقة فنائه في الذات[1] واتصافه بمجموع أوصافها. لأنه من حين فني فيها عادت حقيقتُهُ حقيقتها، وصورته الظاهرة صورتها. وهي التي ينزل اللّه تعالى فيها في الثلث الآخر من الليل.

فإنَّ ذاته من حيث هي لا تُحصَر ولا يطلق عليها النزول، لأنَّ النزول يقتضي الحصر. خصوصاً وقد قرن بمكان معين. وكذلك الخطاب الوارد منه تعالى. فكل هذه صفات تقتضي الحصر. فلما كانت محققة لصدق الآتي بها جعل لهذا النزول صورة مختصرة من مجموع الوجود، وهي صورة العارف. فحقيقته هي الذات التي لا تنحصر. وصورته هي المرادة للنزول. فمن كفر بهذا الحكم حُقَّ عليه العذاب من اللّه حيث صدق وعده. فكأنه كذب الحديث. ومن آمن به – أعني هذا الحكم – حقّ له النعيم لأجل تصديق الرسول. وتصديق ما ورد على لسان هذا العارف، فإنه يعرف حقيقة ذاته وصورته، ويؤيد معرفته الحديث المذكور.

فهذا في الظاهر، وأما في الحقيقة فلكونه دليلاً على ذات اللّه كما قال له. ويؤيد هذا الحديث الآخر، وهو كونه مخلوقاً على الصورة. وكل هذه أوصاف كامنة في ذات العارف. من كفر بها حُقَّ عليه العذاب، وضدُّه لمن آمَنَ.

---

١. سقط من (س، ق ١٨٩أ) مقدار سطر: «ما أردت أن... في الذات».

وقوله : « سبحانك وتعاليت »، يريد به إظهار حقيقة ذاته. فإنها من حيث هي فانية في ذات اللّه تعالى قد اتصفت بالتنزيه والبراءة [٨٧ ب] عن التشبيه والتمثيل والحصر، إلى غير ذلك من النقائص. وصورته من حيث هي مختصرة من حقيقتة فانية في الذات، والحقيقة للّه تعالى من أجل النزول كما ذكرنا. فإذا نطق كان اللّه هو الناطق، إذ قلبه خزانته كما قال قبلُ. وإذا سمع وأبصر كان اللّه هو السميع البصير، بدليل الحديث الوارد في الصحيح. فقوله : « سبحانك وتعاليت » إشارة إلى ذاته تعالى، مع إظهار فناء هذا العارف في هذا الحال.

وأقول : إنه كان حال هذا الخطاب صامتاً حتى ينطق اللّه بلسانه، وإن كان دائماً هو هكذا، لكن القصد في هذا الخطاب إظهار حقيقة فناء هذا العارف. فكأنه تعالى سبَّح نفسه وأشار إلى العارف أنه لا حقيقة لصورتك لأنها مستهلكة في ذاتي.

وكثيراً ما يُلحظ هذا في الشهود. وذلك أنَّ اللّه تعالى يصفنا في الآنِ بأوصاف مختصَّة به لا تطلق على عبد، وتكون الإشارة فيها إلى فناء صورة العبد. فلو سبح هذا العارف نفسه بلسان فنائه في ذات اللّه كان تعالى عند هذا التسبيح، لا يتكلَّم من حيث ذاته. ومن حيث صورته يكون ناطقاً على هذا اللسان. وهذا النطق مثل القول على لسان عبده : « سمعَ اللّهُ لمنْ حمِدَهُ ».

ومن ههنا ما وقع لأرباب هذا الشأن من الكلمات المختصّة باللّه وهي التي نسبها الجاهل إلى الكفر والزندقة وهو لا يعلم ما وراءها، ولا حقيقة العارف الذي نطق بها، ولا عرف أنها قول اللّه على ألسنتهم، بدليل الحديث المذكور. فمن ذلك قول **أبي يزيد**، رحمه اللّه : « سبحاني ما أعظم شأني ». وكان بالحقيقة هو نُطْق اللّه على لسانه. وكان المراد منه إظهار فناء حقيقة الناطق به.

ومن ذلك قول الشيخ الزاهد التقي **أبي بكر الشبلي**، رحمه اللّه : « ما تحت الجبَّةِ إلا اللّه ». فإشارته بما تحت الجبَّة إلى قلبه الذي وسع ربَّهُ. فإنه ليس في قلبه إلا اللّه.

ومن ذلك قول الشيخ المحقق **الحسين بن منصور الحلاج**، رحمه اللّه تعالى : « أنا اللّه ». لأنه ظهر باطنه على ظاهره. وليس في الباطن القلبي سوى اللّه، وهو الناطق على لسانه كما قررناه.

فكلٌّ هؤلاء قوم صار لهم الغيب شهادةً، وحَكَمَ ظاهرهم على بواطنهم، فصار نُطق اللّه على ألسنتهم ظاهراً.

وقال الشيخ صاحب هذا الكتاب، رحمه اللّه، في بعض كتبه: «إن صار لك الغيب شهادة». ذكر هذا في كتاب **التجلّيات**.

فكل هؤلاء ممن صار لهم الغيب شهادة، وظهر لهم ما كان مستوراً عنهم وعن الجاهلين عند تحقيقهم للوجود ومعرفتهم باللّه تعالى، فيظن الجاهل أنه خروج عن الأمر المشروع، وليس كذلك لكنه نطق الله على ألسنتهم بإرادته بعد تحقيق الأمر. فمنهم من يظهر هذا عليه كمن ذكرناه، رحمهم اللّه. ومنهم من لا يظهر عليه ذلك، كأبي القاسم **الجنيد**، وصاحب هذه المشاهد، رحمهما اللّه.

و**أنا** ممن لا يظهر عليه ذلك البتة. فإننا نكتفي في ذلك بخطاب اللّه لنا به في السرِّ مع خلاصنا من الحال. وأما أولئك الذي ظهر عليهم فإن شواهد الحال ظاهرة عليهم وإن لم يكونوا متصفين به، لكنهم تخلّقوا به تخلُّقاً، اقتداء بالزاهد الشارع، ﷺ.

وأيضاً فإنَّهم كانوا في زمان يقتضي مثل هذا التخلُّق، وذلك قبل كمال مَنْ كمل منهم. فعند كماله قصد التخلُّق بأخلاق الحال لما تقتضيه حوطة الكمال، فجرى على لسانه ما ذكر.

وأما هذا الشيخ، رحمه اللّه فلم يكن متخلقاً بأخلاق الحال، فاكتفى بمثل هذا القول في الخطاب السرّاني من التسبيح والتعالي، وقوله له: «أنت المسبح والممجد...»، إلى غير ذلك. فكل هذه صفات تنزيه يصف اللّه بها العارف ليشهد هذا الاتصاف مع شهادته فناء ذاته في ذات اللّه تعالى.

وقوله: «غاية العلم والمعرفة أن يتعلق بك»، يريد به إظهار حقيقة فناء الموجودات في ذات هذا العارف. فإن الموجودات معلومات اللّه. فإذا فنيت في ذات هذا العارف كان غايةَ العلم بها فناؤها. فكأنه قال له: «أنت معلومي، وأنت غاية علمي».

وقوله: «أوجدتُ فيك من الصفات والنعوت ما أردتُ أن تعلمني بها»، يريد بذلك اشتماله وإحاطته بأحدية الوجود. فإنَّ أوصافه ونعوته لا تتناهى. فلما

اتصف هذا العارف بمجموع هذا الوجود الذي أحاط به كانت الصفات والنعوت موجودة في ذاته. وهذا الاتصاف بمراد اللّه تعالى. وكذلك ظهور الأوصاف والنعوت لعينه، فكلها بالمشيئة السابقة.

وإعلام اللّه به على لسان العارف بالإرادة هو صورة امتحان للعارف. هل أحاط بهذه الأوصاف والنعوت يقيناً، وهل ظهرت ليقينه عياناً. فكأنه قال له: أوجدتُ فيك من الأوصاف ما تتيقَّنُهُ وتنطق به وتقدر على إظهاره في حضرتي. فكل هذه صفات تنشأ عن الإرادة يلحظ منها الإعلام، وهي مراده للامتحان بالإرادة.

قوله: **فغاية معرفتك على قدر ما وهبتك، فما عرفت إلا نفسك. انفردتُ أنا بصفات الجلال والجمال، لا يعلمها أحد غيري، لو علم علمي وإرادتي وجميع صفاتي.**

أقول: إن معناه ظهور المعنى السابق بعينه من الإرادة[1]. فإن نهاية المعرفة على قدر مراد اللّه تعالى، وهو مرادٌ واحد لكل عارف يظهر منفرداً في عصره، وهي بإرادة اللّه تعالى.

وأيضاً فإنه يلحظ منه إظهار حقيقة المقابلة التي هي صورة انطباع الذات في المرآة. فإن هذه أوصاف مكمنة في ذاته إلى حيث كمال درايته، فإنها تظهر له عياناً. وظهورها وهبٌ في حال إرادة الكمال. فظهورها من جملة الشروط. ووهب الفناء يشتمل [٨٨ أ] عليها كلها. وغاية المعرفة التيقُّن بالفناء، والعبارة عما أكمن في الذات المفنية مما أريد له الفيض.

وقوله: «فما عرفت إلا نفسك»، يريد به إظهار أحديَّة الوجود في ذاته. فإنه إذا تيقَّن بالاتصاف كان قد عرف نفسه. ونفسه مجموع الوجود. هذا بعد يقينه بفنائه في الذات. وهذا مثل قوله: «من عرف نفسه عرف ربه». فإذا تيقن أنه متصف بمجموع الوجود وشهد فناءه في ذات اللّه عياناً كان قد عرف نفسه بمعرفة اللّه حقيقةً.

وقوله: «انفردتُ أنا بصفات الجلال والجمال»، لأنها صفات تقتضي الثنوية حتى تظهر أحكامها على الاثنين. فإن صفات الجلال والجمال هي صفات القبول.

---

١. في (س، ق ٩٠ب): «إن معناه المعنى المقصود من الإرادة».

والجذب لا يكون إلا بين جاذب ومجذوب، وكذلك القبول. فلما نطق بالأنانية أراد به إثبات الثنوية بين الشاهد والمشهود، والمشهودِ أولى بالانفراد بهذه الصفات. بل قلما يُشهد إلا فيها ليقع القبول من الشاهد. فلولا تجلّيه فيها لحصل للشاهد النفور كما يحصل للعباد من الإنكار للربِّ يوم القيامة، ويستعاذ منه، كما ورد في الحديث الصحيح.

فلما كان من جملة صفات اللّه الجلال والجمال، اختصَّت به لتظهر في إظهار حكم الثنويَّة. إذ الثنويَّة منوطة بها كما قلناه. فتفرُّده بها وخصوصه بقوله: «أنا» فقط، وقوله: :«لا يعلمها أحد غيري» هو المعنى السابق بعينه. فإنها لا تشهد إلا عند وجود الثنوية. واذ حصلت الثنوية علمها المشهود دون الشاهد لأنه هو الظاهر بها، إذ من صفات الشاهد النفور. وإن لم يظهر ذلك عليه. وليس هو من صفات المشهود، إذ لا يصدق عليه النفور، فباتصافه بالصفات المذكورة التي هي صفات الجلال والجمال لا يعلمها إلا هو دون المتصف بأضدادها.

قوله: «لو علم علمي وإرادتي وجميع صفاتي»، يريد بهذا الخطاب نفي الثنوية، ولا تنتفي ما دام مخاطباً. فكأنه يقول: ولو علم الشاهد علمي وجميع صفاتي، أي اتصف به وبها حتى انفرد صورةً كنتُ أنا العالم بالجلال والجمال دونه لأنه متى انفرد صار شاهداً لمشهود. والنفور ممكن لصفة الشهود، فيظهر المشهود بأضداد النفور، هذا في إثبات الثنوية بقوله: «انفردتُ أنا».

وأما في قوله: «ولو علم علمي ومجموع صفاتي»، نَفْيٌ لهذه الصفات المختصّة بالثنوية بل عدمها. وإذا كانت معدومة فهي فانية في ذات الواحد. فإذا ظهرت الأحدية فلا ثاني يعلم دون الواحد تعالى. فيحقُّ له التفرُّد، سواء كان هو شاهداً أو كان هو المشهود. فمتى حصلت الأحدية حصل التفرُّد اضطراراً.

قوله: **إذ ليس لها جمع، ولا يأخذها حدٌّ. لم أكن إلهاً ولا كنت خالقاً. فكلُّ تنزيهٍ تُنزِّهني عليك يعود، فإنما يبعد عن النقائص، ويقدس عنها من اتُّهمت فيه أو جُوزت عليه.**

أقول: معنى قوله: «ليس لها جمع ولا يأخذها حدٌّ»، إشارة إلى فناء الصفات. فإنها إذا فنيت لا يطلق عليها الجمعية ولا التحديد. وإن كانت في ذات المسمَّى بها

متكثرة لا يحصيها إلا هو. فإذا تعقَّلنا فناءها تعقُّلاً إدراكياً برئت عن التحديد والتمييز وإطلاق الجمعية، إلى غير ذلك...

فكأنه قال: لا يعلم أحد كُنْهَ صفاتي ولا يحصيها عدداً، إذ لا تدخل تحت الحصر ليطلق عليها التحديد والجمعية. ولو علمها لم أكن إلهاً. هذا إشارة إلى التفرُّد بصفات الجلال والجمال. فعين هذا التفرُّد هو عين تخصيصه بالألوهية والخلق.

فقوله: «لم أكنْ إلهاً ولا كنتُ خالقاً»، إشارة إلى التفرُّد المذكور والبراءة عن الثنوية بواسطة خصوصه بالخلق. فلو اتصف أحد بهذه الأوصاف كان له في أفعاله تعالى مشاركاً، وهو بريء عن الشركة والمثل.

وقوله: «فكلُّ تنزيهٍ تُنزِّهُني، عليكَ يعودُ»، يريد به إظهار حقيقة فناء هذا الشاهد. فإنه بواسطة الفناء التحق بالهوية والأحديَّة، واتصف بالإطلاق وصار مسبِّحاً ومقدساً ومُمجّداً كما ذكر. فمتى نُزّه المُفْني كان الفاني قد تنزَّه. فإذا نَزَّه العارفُ ذاتَ اللّه يكون قد نَزَّه نفسه لأجل فناء حقيقته في ذات المنزَّه.

وكذلك أي صفة وصفه بها منفرداً، وأي اسم سمّاه به فإنّما سمّى به ذاته. والعائد من التنزيه عليه هو ما يظهر به من الأفعال. فإنه إذا سمَّى المنزَّه بالرحمن ظهرت عليه صفات الرحمة وعاد رحيماً. ومثل هذا قال تعالى: ﴿ بالمؤمنين رؤوف رحيم ﴾ [التوبة / ١٢٨]. وكذلك التنزيه، فإنه تعالى إذا نزَّهَهُ العارف عادت صفات التنزيه على المنزّه وصار مُستعلياً بريئاً عن المثل.

قوله: «فإنما يبعد عن النقائص، ويُقدَّس عنها من اتهمت فيه أو جُوّزت عليه»، يريد به تأييد ما ذكرناه من تنزيه العارف لنفسه حال تنزيهه للرب تعالى. ويؤيِّدُ ما ذكره بقوله: «عليك يعود». فلما كان الشاهد متهماً بالنقائص، وهي مجوّزة عليه افتقر إلى التنزيه ليبرأ عن الصفات المذكورة.

واللّه ههنا لا يفتقر إلى التنزيه لأن صفات النقائص لا تطرأُ عليه ولا تُتَّهم فيه. لكنَّ في هذا الخطاب معنىً خافياً يلحظ من ظاهره تناقض ما، وليس كذلك. وذلك أنه قال له قبل هذا الخطاب: «إن كل تنزيه تُنزِّهُني، عليكَ يعود». وقال ههنا: «إنما ينزّه عن النقائص من اتّهمت فيه أو جوزت عليه».

فيلحظ من قوله هذا في ظاهره: لا تنزهني إذ ليس فيَّ من صفات النقص شيء. وفي باطنه: نزّه نفسك فإنَّكَ مُتَّهم بصفات النقائص. وإذا تنزّهتَ كنتُ أنا

المنزه لقوله : «كل تنزيه نَزَّهني»، فإنه إذا تنزَّه الفاني كان المُفْني قد تنزَّه. وكذلك إذا تنزَّه المُفْني... فكأنه قال له : «أنت محل التنزيه، إذ عليك طروء النقائص، وفيك تُهَم.» وفيه الإشارة إلى تنزيه ذاته.

قوله : **تعاليتُ في نفسي لنفسي بنفسي علوّاً كثيراً، ولا يدرك ولا يُحَسُّ، الأبصارُ قاصرة، والعقول حائرة، والقلوب في عماية، والعالمون في تيه الحيرة تائهون.**

أقول : إنَّه يشير في هذا الخطاب إلى أحدية الوجود وفنائه [٨٨ب] في ذات اللّه تعالى في قوله : «تعاليت في نفسي لنفسي»، فإن نفسه أي ذاته هي المستعلية، وهي المنزِّهة (اسم فاعل) حتى يصدق هذا الاستعلاء الذي لا تدركه إلا ذاته. فقوله : «في نفسي» أي لا يُدْرِكُ هذا الاستعلاء غيري.

وقوله : «لنفسي» أي استعليت عن البعض واستويتُ في البعض. وقوله : «بنفسي»، أي بواسطة المنزّهين حصل لي هذا الاستعلاء.

قوله : «كثيراً» أي محيطاً بريئاً عن المثل.

وقوله : «لا يُدرَك ولا يحسُّ»، يشير به إلى الإحاطة المذكورة، فإن المحاط لا يدرك المحيط، عقلاً ولا تصوراً[1] . وكذلك لا يحس لاشتماله على الأشياء المتجزئة. وهي من حيث تجزئها لا يُحسُّ ببعضها على تقدير القرب والبعد. فكيف يُحَسّ المحيط بها.

وقوله : «الأبصار قاصرة، والعقول حائرة»، يريد به إظهار حقيقة التجزؤ. وتتضمّن هذه الحقيقة النظر العقلي والنظر البصري، فإنهما صفتان حقيقيتان تظهران بواسطة التجزؤ. فلما أظهر التجزؤ هذه الصفات كانت مفتقرة إليه اضطراراً. فلما كانت الأحدية مشتملة على هذه الصفات اشتمالاً مفنياً، وهي تفني التجزؤ أيضاً كان العقل حائراً في هذه الأحدية المفنية والتكثُّر الظاهر، إذ التكثُّر أظهر من الأحدية عند الإبصار، ولهذا كانت قاصرة عن النفوذ الإدراكي فيما بعد عنها. والأحديَّة للعقل أظهر من التكثُّر، ولهذا كانت الأحديَّة لا يشهدها إلا ذو عقل.

ومن ههنا شهد كثير من العقلاء بأحدية الوجود. فلقرب العقل من هذه الأحدية واشتراكهما في الخفاء يدركها صاحب العقل دون غيره من الحيوانات.

---

١ . في (س، ق ٩١ب) : «ولا بصراً».

ولأجل حكم العقل على التكثُّر حصلت له الحيرة، لأنه يدرك الأحدية ويحكم بالكثرة. ولأجل تمكين اليقين بالقرب والبعد كانت الأبصار قاصرة عما بعد عنها. وكل هذا موجبه التكثُّر.

قوله: «والقلوب في عماية والعالمون في تيه الحيرة تائهون»، يريد به معنى ما ذكرنا من حيرة العقل وقصور البصر. فإن القلب في حكم إدراك المعاني هو العقل بعينه. ومعنى قصور الأبصار هو معنى قوله: «والعالمون في تيه الحيرة»، لأنَّ منهم من شهد هذه الأحدية وباح بما شهد فوقعت الحيرة لمن لم يشهدها.

قوله: **الألباب حائرة عن إدراك أدنى سرٍّ من جَلِيٍّ كبريائي، فكيف تُحيط به!**

أقول: يريد بهذا المعنى ما تقدَّم في قوله: «الأبصار قاصرة، والعقول حائرة»، فإن الألباب هي العقول، وعدم إدراكها لسرٍّ من أسرار كبريائه هي الحيرة، لأنها شاهدة للأسرار، ولا يقدر على الإحاطة بها، بل ولا بواحد منها.

قوله: **عملكم هباء منثور، وصفاتكم عدم، وحقيقتكم مجاز في ركن وجودي.**

أقول: يريد بهذا الخطاب خصوص اللّه تعالى بالأفعال، وتظهر فيه حقيقة فناء الكثرة. فالعمل ههنا هو الأفعال، والهباء هو الشيء الذي لا أصغر منه جسماً وقدراً. فلما كانت الأفعال للّه بواسطة القدرة كانت عند دعوى العبد بها هباء منثوراً، إذ ليست منسوبة إليه، لكنها إنما تظهر فيه. فلما كان العبد محلاً لمظهرها كانت حقيقته حقيقة الهباء ونسبتها إليه لنسبة محله. والحاصل منه أنه ليس لعملكم حقيقة سوى نظره وليس له نتيجة.

قوله: «وصفاتكم عدم»، يشير به إلى تفرُّد اللّه بالصفات والأسماء، فعلى تقدير وجود العبد معه لا صفة له، وعلى تقدير فنائه في ذات اللّه يكون متصفاً بالأسماء والصفات. فهذا الخطاب وارد على تقدير وجود العبد مع الربّ. وهذا الخطاب قد حصل لهذا الشاهد، وهو حاضر بجمعية الوجود، ناطق بمجموع ألسنتها. والكثرة في ذاته ظاهرة الحقائق والأعيان. ولهذا خوطب بالتكثر في قوله «عملكم»، فهذه إشارة إلى مقابلة جمعيَّة.

وكذلك قوله : « وحقيقتكم مجاز في ركن وجودي » فكلٌّ هذا يُلحظ منه حضور الشاهد بالجمعية ومخاطبته على قدر ما احتوت ذاته عليه من الكثرة في هذا الشهود. فهذا الشهود قد كان الشاهد فيه متصفاً بمجموع الوجود. وحقائقه أعيان متميزة، والمشهود منفرد بالذات فقط.

وهو يخاطب الشاهد خطاب مقابلة لأن مجموع الصفات توازي حقيقة الذات موازاة مماثلة. والشاهد ناطق بأَلْسُن الجمعية المكمنة في ذاته. وهذا الشهود يسمّى « شهود المقابلة » و« شهود الاقتسام ». ويريد بالمقابلة المماثلة بحضور المتماثلين.

قوله : **ارجعْ وراءكَ لن تعدوَ قدْركَ. كلُّكم جاهل غبيٌّ أخرس أعمى عاجز قاصر صامت حائر، لا يملك قطميراً ولا فتيلاً ولا نقيراً. لو سلَّطتُ عليكم أدنى حشرات المخلوقات، وأضعف جندي لأهلكتكم وتبَّرتكم ودمّرتكم.**

أقول : مراده بهذا الخطاب تأييد ما ذكرناه من حضور الشاهد بالجمعية ونطقه بالألسن كلها وإشارة الحقّ إلى تكثرها.

فقوله : « ارجع وراءك لن تعدو قدرك »، أي أقصِرْ عن الإقبال إليَّ. وقوله : « لن تعدو قدرك »، يريد به إظهار هذه الحقائق المتكثرة، فإنَّ العارف لا يتعدَّى الاتصاف بمجموع الوجود زائلاً وثابتاً. فالزائل هو فناء الأعيان في ذاته، والثابت هو بقاؤها واتصافه بتكثُّرها، كالحال في هذا الشهود وخطابه في مقابلة أَلْسُن الكثرة.

ولهذا قال : « كلُّكم جاهل غبي . . . »، إلى غير ذلك من صفات النقائص. وهي كلُّها صفات الكثرة في حال التقييد من عدم القدرة، إلى غير ذلك من الحكم على أمثالها.

ولهذا لا يملك قطميراً، وهو الشيء الحقير الذي لا أحقر منه، ولا فتيلاً ولا نقيراً، يريد بالفتيل الأثر الممتد في طول النواة، والنقير هو [٨٩ أ] المنقور في الجهة الأخرى منها. فكل هذه صفاتُ عجزٍ يتضمنها التقييد.

وقوله : « كلُّكم »، يظهر حقيقة التقييد لأنه يلحظ فيه أشياء متكثرة، أحياء قادرة على النطق. والمترجم المماثل ينطق عن لسانها وهو الشاهدُ المذكور.

قوله : «لو سلّطتُ عليكم أدنى حشرات . . .» إلى آخره، يريد به إظهار صفات التقييد من الذلّة والحصر وعدم القدرة، وقهر بعض المقيدات لبعض وعدمها بواسطة بعضها، وهو التدمير المذكور. فكل هذه الصفات أفعال تظهر بواسطة التقييد.

قوله : **فكيف تدَّعون أو تقولون إنَّكم أنا، وأنا أنتم. ادَّعيتم المحال، وعشتم في ضلال، تفرَّقتم أحزاباً، وصرتم أشتاتاً، ﴿كلُّ حزبٍ بما لديهم فرحون﴾ [المؤمنون / ٥٣]، والحقُّ وراء ذلك كلّه.**

أقول : مراده بهذا الخطاب إظهار حقائق ما يفتقر الوجود إليه من الجهل والعلم. وهاتان صفتان يفتقر كمال الوجود إليهما. فإن ادَّعى العالِم معرفة اللّه يكون قد تمحَّل بضده. وكذلك الجاهل إذا ادَّعى معرفة اللّه فالشاهد عليه بعدم العلم هو العلم. وكل منهما يتوقَّف على صاحبه توقف اقتران وافتقار، لأن هاتين الصفتين - أعني الجهل والعلم - من شروط كمال الوجود. وهما متحدان في حكم أحديّة الوجود. ففي حال تمييزهما لا يصدق عليهما معرفة اللّه بل تضادهما.

فخطابه بقوله : «ادَّعيتم أنكم أنا، وأنا أنتم» بمجموع الصفات التي تنطق بلسان الجهل والعلم. فهذان اللسانان مقابلان لقوله : «فكيف تدَّعون أو تقولون إنكم أنا»؟

وكذلك قوله : «ادَّعيتم المحال، وعشتم في ضلال !»، فلاتحاد العلم بالجهل في ذات هذا الشاهد، أي صفة انفردت من صفاته كانت مقترنة بدعواها لمعرفة اللّه. إذ من شروط الجاهل عدم معرفة اللّه. وكلُّ صفة تنفرد في ذاته لا بدَّ لها أن تصحب شيئاً ما من الجهل. لكن المجموع عارف باللّه، وهو هذا الشاهد وصفاته عارفة باللّه وجاهلة به. والخطاب ههنا لمجموع الصفات، يظهر ذلك في قوله : «ادَّعيتم أنكم أنا».

وأيضاً فإنَّ الكثرة من حيث هي لا يُطلق على كل منفرد منها اسم «اللّه». لكن اللّه بجمعيته يطلق على مجموع الكثرة. فاسم اللّه يتضمَّن مجموع الكثرة، ولا تتضمَّن الكثرة اسم اللّه.

ومثل هذا شهدتُهُ في مشهد أثبتُّهُ في كتاب «**الختم**». قال لي من جملة الخطاب: «أنا العالم وليس العالم أنا». فلما كانت هذه الكثرة متميِّزة في ذات هذا الشاهد آن هذا الشهود جعل اللّه دعواها بـ«أنانيته» محالاً من أجل تكثُّرها.

وقوله: «تفرَّقتم أحزاباً، وصرتم أشتاتاً»، يريد به إظهار حقائق دعوى المفترين، وهم الصفات التي تحتوي عليهم ذات العارف في عصره، فإنه يوجد في عصر العارف من المدَّعين افتراء: عالم مستقل بجانب من الوجود، وهم الأحزاب المتفرقة في قوله: ﴿كلُّ حزبٍ بما لديهم فرحون﴾. فإنَّ كلُّ واحد من هؤلاء المفترين قد انتمى إليه جماعة من الناس من أصحاب الدلوق[1] ولباس الصوف وأصحاب المرقّعات وغيرهم، وصار بأمّته حزباً من الأحزاب، وكلُّ حزبٍ مُدَّعٍ أنه قد حاز معرفة الحق، والأمر بخلاف ذلك. فلو أنه حاز المعرفة وكان صادقاً في دعواه لما استقلَّ من الوجود بجانب، ولا ظهر بخلاف دعواه، سيمَّا إن نطق بأحدية الوجود فإنه يضادُّ حاله وأفعاله على الإطلاق، وهو لجهله لا يعلم. وهذا معنى قوله تعالى في الآية: ﴿كل حزبٍ بما لديهم فرحون﴾.

ولتأييد ذلك قال: «والحقُّ وراء ذلك كلّه». فالأحدية وراء استقلالهم بجهة من جهات الوجود، وصفتها التي هي عدم الخصوص ضدَّ ما هم عليه من تخصيص أنفسهم. فهاتان صفتان من صفات الحقّ وهما الأحدية وعدم الخصوص، وهما وراء ما يدَّعيه المفترون، إذ هم قيام بأضداد هاتين الصفتين.

فلما كانت ذات هذا العارف تَحتوي على عالِم وجاهل ومدَّع ومفترٍ، ومتَّحد ومتجزئ، ومُجْتَمعٍ وأحزاب مفترقة، ولسانه يترجم عن المجموع المكمن في ذاته، خوطب في هذا الشهود بهذا الخطاب لأجل حضور الصفات في هذا الشهود حضوراً متمايزاً. فلا يظنُّ أحدٌ أنَّ قوله: «كيف تدَّعون أو تقولون إنَّكم أنا!» لحقيقة هذا الشاهد من حيث هي، كلا بل هو خطابٌ لمجموع الحقائق المكمنة في ذاته الممتازة في حكم هذا الشهود.

فإن حقيقته من حيث هي، تَجِلُّ عن مثل هذا الخطاب المورَّى عنه بدعوى المحال، فكيف وهو فان في ذات اللّه تعالى؟ فهو في الحقيقة هو على الإطلاق. وقد

---

١. الدلوق: والمفرد: دَلَق، ويجمع أيضاً: أدلاق؛ لباس من الفراء.

شهد اللّه بذلك في قوله : «ذاتك ذاتي وصفاتك صفاتي وأنت دليل على ذاتي»، إلى غير ذلك. فعرفنا أنَّ هذا الخطاب هو في مقابلة حضور الصفات كلها، متميّزة في ذات العارف، في حال هذا الشهود، وليس هو لحقيقته. يؤيد هذا ما يأتي من قوله : «يا عبدي وموضع نظري من خلقي»، يعرفنا بذلك أنه دليل على ذات اللّه تعالى، فلا يطرأ عليه دعوى المحال وما أشبهه.

قوله : **يا عبدي وموضع نظري من خلقي بلِّغْ عنّي حقاً، وأنا الصادق. وعزَّتي وجلالي وما أخفيتُه من سَنِيِّ علمي، لأعذِّبَنَّ عذاباً لا أعذِّبُهُ أحداً من العالمين مَنْ كذَّب رُسُلي وكذَّب اختصاصي لهم من سائر العباد، وكذَّب بصفاتي وادَّعى أنه ليس لي صفة، وأوجب عليَّ، وأدخلني تحت الحصر، وكذَّب بكلامي وتأوَّله من غير علم به، وكذَّب بلقائي، وقال إنّي لم أخلقْهُ، وإنّي غير قادر على بعثه كما بدأتُهُ، وكذَّب بحشري ونشري، وحوض نبيِّي وميزاني وصراطي، وناري وجنَّتي، وزعم أنَّها أمثلةٌ وعباراتٌ المرادُ بها أمور فوق ما ظهر.**

أقول : إنَّ [٨٩ ب] هذا الخطاب من اسم اللّه «الرب»، ولهذا أجرى فيه الخطاب بالأمر، لأن الأمر ينشأ من حقيقة الربوبية، لأن الآمر يشترط أن يكون حاكماً، والمأمور والمنذَرين محكوم عليهم طبعاً من غير تعمُّل. وليس لنا من الأسماء أشد من حكم الرب، بل لا حكم إلا له. فسواء سُلِّم إليه أو لم يسلم، فوجب لظهور حكم هذا الاسم أن يكون الأمر ناشئاً عنه، ومنه بعثه للرسل، صلوات اللّه عليهم أجمعين، من غير تعمُّل. لكنه طبعاً وخصوصاً من اللّه تعالى.

وليس أمر الأولياء كأمر الرسل، لأنَّ الرسل عباد، ويمتازون بالخصوص. والولي عبد بغير خصوص بعثة، وإن كان مختصاً بالولاية. لكن الولاية غير النبوة. فبعثة الرسل بالاختصاص، وبعثة العارف بالعبودية فقط. لأنَّ في كمال العارف لا بدَّ أن يحكم عليه حكماً ما. والأوْلى أن يكون الحاكم هو الرب، والموجودات كلُّها مربوبة. فلاتِّصاف هذا العارف بمجموعها، وجب الحكم عليه، وهو الذي أفضى به أن يؤمر.

فظهور الولي بهذا الأمر، وهو قوله : «بلّغْ عنّي»، يكون استمداداً من ظهور الأنبياء. وكلاهما مختصّان، لكنَّ خصوص الوليّ يُباين خصوص الرسل، إذ هم

مختصّون بصفة التقييد. والولي يختصُّ بصفة الإطلاق. وكل واحدة من هاتين الصفتين تُضادُّ الأخرى، ولا يَعرف ما قلناه ههنا إلا واحدُ وقتِهِ منفرد في عصره.

والرسل والأولياء مشتركون في العبودية. فلما حصل هذا الاشتراك، وكانت الرسل في الظهور أَمْكَنَ، وجب أن يكون استمداد ظهور الأولياء منهم لأجل المشاركة في العبودية.

ونقول هذا لأجل السبق علينا أيضاً، ولسنا مجبورين على هذا القول، لكنها موارد ترد علينا، ونحن قادرون على إخفائها. فلو أردنا إخفاءَهُ لأخفيناه، فلا يظنَّ ظانٌّ أننا خائفون مما نقول لجعلنا الأنبياء مُمدِّين، والأولياء مُستمدِّين. فلا يظنَّ أحد بنا أنَّ لنا في «الرسالة» قدماً نتكاتمه فيما بيننا خوفاً وتواطؤاً. كلا والله، لو كان ذلك لأظهرناه مباحاً على ألسن العوام. والله من ورائنا يعصمنا كما عصم مَنْ قبلنا من الرسل.

وإننا لا نرتضي لأنفسنا التحلّي بما ليس لنا. فإننا اختصصنا بالخلافة والمقابلة والمماثلة والاقتسام والاتصاف دون غيرنا من العباد. وكيف نرتضي بعد هذه الأوصاف لأنفسنا بالاتصاف بما ليس هو لنا مما هو دون ما ذكرناه، بل لا نسبة له إليه بوجه. مع أننا حقَّقنا ما أتَتْ به الرسل. وعرفنا اختصاصهم به دون غيرهم من المخلوقات معرفة تحقيق ويقين، وعرفنا لِمِّيّة ختم محمد، ﷺ، للأنبياء، ومن أين مبعثه، وإلى أين تعتزي دائرة بعثته وكيفية توكله بالزمان، وصورة نشأته أولاً في العلم.

فكل هذه صفات تختصُّ بالرسل ونحن حقّقناها وولجنا فيها ووضعناها في محالّها وعرفنا كيفية المباينة بيننا وبينهم. فلو أنَّ هذه الأوصاف المختصَّة بهم من جملة أوصافنا لظهرنا بها ناطقين متمكّنين معصومين من الزلل والخطأ، بقدرة الوهّاب الذي قسم لكل قوم ما سبق لهم، واختصّ بهم، كما أراد. فأمر العارف أمر عبودية وإباحة وتمكين. وأمر الرسل أمر خصوص فقط ينشأ عن القهر والقوة اختياراً وإجباراً.

فأين قوله: «قل» إلى قوله: «يا عبدي وموضع نظري»، فهذا من عالم اللطف، وهذا من عالم القهر. فقوله: «وموضع نظري»، يريد به إظهار حقيقة المقابلة، وهو الخلق على الصورة، بشرط حضور الخالق والمخلوق. فإن العارف هو

صورة اللّه التي انطبعت في مرآة ذاته، وإليها ينظر اللّه ما دام العارف موجوداً. ولهذا كان منفرداً في عصره، والموجودات فروعه في زمانه. فبواسطته ينظر اللّه إلى الوجود. فهو «موضع نظره» كما قال.

وقوله: «بلّغ عني»، إشارة إلى ظهورٍ مع تمكين. فإنَّ الولي بالنسبة إلى بني جنسه ظاهر الحكم، سيما إذا انتمى إليه عالم من الناس فيكون ذلك ظهوراً بالحكم مع التمكين. فقوله: «بلّغ عني» على تقدير انتماء العالم إليه. ويريد بالتبليغ إظهار شيء من الأسرار التي بينه وبين اللّه إلى العالم. ولأجل صدقه قال له: «وأنا الصادق».

وقَسَمُهُ بالعزة والجلال لأجل ما أكمن في ذات العارف من العظمة والجلال والعزة التي هي منع الثنوية. فلما كانت ذاته ظاهرة بالفناء في حكم هذا القسم وجب أن يكون ذلك بما اختصَّه اللّه به دون غيره، ولهذا قال: «وما أخفيته من سنيّ علمي». وهو إشارة إلى الأسرار الخافية التي اختُصَّ بها العارف، والأوصاف والمعاني، والنفوذ فيها إلى غير ذلك. فكل هذه خافية مكمنة في ذات العارف لا يعلمها إلا من اتَّصف بها.

وجواب القَسَم بتأكيد العذاب لأجل تحقيق هذا العارف بما جاء به الرسول، ﷺ. ولهذا قال: «من كذَّبَ رسلي، وكذَّب اختصاصي لهم من سائر العباد، وكذَّب بصفاتي، وادَّعى أنه ليس لي صفة»... إلى غير ذلك من الحشر والنشر والصراط والحوض والميزان والرؤية والجنة والنار، إلى غير ذلك، فكل هذه وردت على لسان هذا العارف ليتحقق ما جاءت به الرسل عليهم السلام.

وإنما لم نتكفَّل ببسط معاني هذه الألفاظ وشرحها كما جرت عادتنا في جميع ألفاظ هذا الكتاب [٩٠ أ] لأن الرسول الذي نطق بهذا قد كفانا المؤونة بإظهار معانيها ولمية مرجعها. وقد بسطه بسطاً يُغني عن التردُّد والتلفُّظ به، فلا نقدر أن نقول أكثر مما قال فيه الرسول، ﷺ. ولا نبالغ في كشف معانيه مبالغته، لأن الدخول في ذلك يكون عندنا اعتراضاً.

وأيضاً فإنه ظاهر على ألسُنِ آحاد المسلمين متحقّقين به، فلا يفتقر إلى الزيادة على ما عندهم.

وكذلك قوله عقيب هذا: **وعزتي وجلالي لتُرَدّون وتعلمون ﴿مَنْ أصحاب الصراط السوي ومَن اهتدى﴾** [طه: ١٣٥]، **ولأنتقمَنَّ في دار الخزي والعذاب منهم على ما أَخبرتُ في كتبي. كذبوني وصدَّقوا أهواءهم، ونفوسهم سوّلت لهم الأباطيل، وشياطينهم لعبت بهم: ﴿إنكم وما تعبدون من دون اللّه حَصَبُ جهنم أنتم لها واردون﴾** [الأنبياء/ ٩٨]. **قف عند حدّي وانظر في كتابي فهو النور الجلي، وفيه السرُّ الخفيُّ. صراطي ممدودٌ على ناري، فالويلُ ثم الويلُ لمن كذَّبني!**

فكلٌّ هذا مما لا يحتاج إلى شرحه، اكتفاء بما جاء به الرسول من البيان له والإظهار لمعانيه، ولا زيادة على ذلك.

قوله: **يا عبدي هل حجبتُ سرَّك عني وعن معرفتي وعن التصرُّف في ملكي وفي ملكوتي في دنياكَ ببقاء جسمكَ وعذابك وتصرّفك مع أبناءِ جنسك. ألم تعلم أن العارفين كما هم اليوم كذلك يكونون غداً؟**

أقول: مراده بقوله: «يا عبدي»، تنبيه في تأكيد إظهار العبودية، لأن هذا الخطاب يقتضي إظهار هذه الحقيقة، وهي العبودية. لأن فيه ذكر العذاب والحشر والنشر، والقيام بأعباء المراسم الربانية كلها. فلهذا تكرر هذا الاسم على سبيل التنبية. والمراد بذلك تمكين القيام بالعبودية.

وقوله: «هل حجبتُ سرَّك عنّي؟»، يريد به إظهار حقيقة القيومية من لسان هذا العبد نطقاً. والمراد به السماع، مثل قوله تعالى: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ [غافر/ ٦٠]. ويلحظ من ظاهره الاستفهام، وباطنه بخلاف ذلك، حيث ذكر فيه السرّ. لأنَّ الأسرار بين الشاهد والمشهود ظاهرةٌ لا يخفى منها شيء. فلما كانت حاضرة قال له: لِمَ أحجب سرَّكَ عني؟ بصيغة الاستفهام. وهذا مثل قوله: ﴿هذا ما لديَّ عتيدٌ﴾ [ق/ ٢٣]. والمناسبة بينهما في المحصور بين يدي اللّه تعالى. فكأنه قال له: ليست أسرارُكَ محجوبةً عني!

قوله: «وعن معرفتي»، يريد بمعرفته علمه تعالى. فكأنه قال له: أسرارك ظاهرة لي ولعلمي في خفائه، لأنها من جملة المعلومات. وإذا كانت كذلك فاضطراراً تكون ظاهرة للعلم.

قوله : « وعن التصرّف في ملكي » ، هذا راجع إلى السرّ، فالسرُّ من حيث هو نفاذ في الملك ، والنفوذ ههنا بمعنى التصرُّف ، فالعارف بباطن سرّه نافذ في الموجودات التي هي الملك على سبيل التصرُّف والتمكين. ومن حيث ظاهره هو ظاهر للّه تعالى غيباً وشهادة. فكأنه قال له : لم أحجب باطن سرِّك عن التصرُّف في ملكي. وباطن سرّه هو أفعال المعلومات ، وظاهره صورها. فهو بباطن سرّه متصرّفٌ في الوجود ، وبظاهر سرّه مُتَصَرَّفٌ فيه للّه تعالى.

وقوله : « وفي ملكوتي في دنياك ببقاء جسمك وعذابك وتصرُّفك مع أبناء جنسك » ، يريد به إظهار حقيقة تصرُّف العارف ظاهراً وباطناً. أما باطناً ففي حال شهوده للغيب واتصافه به. وأما ظاهراً ففي حال اتصافه بالبشرية ومماثلة الخلق ، ويتضمَّن بقاء عذابه وجسمه عليه ، فهو يتصرف بلفظة الخلافة ظاهراً والاتصاف باطناً. ولا يمنعه ظاهره الكثيف عن النفوذ في باطنه اللطيف.

ومنه عروج الأولياء ، رضوان اللّه عليهم ، وارتقاؤهم إلى الأماكن التي لا يرقى إليها بشر. فاستعلاؤهم وعروجهم نفوذ هممٍ قلبية لا تمنعها الكثافة من أجل الاتحاد عن النفوذ في اللطافة. ومن أجل الاتصاف ينفذون[١] في الأماكن الخافية نفوذ حضور واستحضار. فالحضور للتصرُّف والاستحضار للحكم. فهم من حيث الاتصافُ خافون ظاهرون صامتون ناطقون ، إلى غير ذلك من الأوصاف المختصَّة بأحديتهم. فكأنه قال له : لم أحجب أسراركَ عني لتمتنع عن النفوذ في ملكي وفي ملكوتي.

قوله : **ألم تعلم أنَّ العارفين كما همُ اليومَ كذلك يكونون غداً ؟ أجسامُهم في الجنان ، وقلوبُهم في حضرة الرحمن. ﴿ كلُّ حزب بما لديهم فرحون ﴾** [المؤمنون / ٥٣]. **وكلٌّ له شربٌ معلوم. وسيُردُّون فيعلمون ، كأنَّهم ما سمعوا ﴿ يومَ يُكشَفُ عن ساقٍ ويدُعَوْن إلى السجود ﴾** [القلم : ٤٢].

أقولُ : مراده بذلك ما تقدَّم من الشرح. وهو قوله : « هل حجبتُ سرَّك عني ؟ » ، لكن فيه زيادة معان تحتاج إلى إيضاح وبيان. وذلك في قوله : « كما هم اليوم يكونون غداً » ، وذلك أن العارف لا يتغير عليه في حال نقلته شيء ، لكن فعله ههنا خافٍ ، ويصير هناك ظاهراً لعينه لا لغيره ، فلا يتغير عمّا كان عليه من الظهور

١. في (س، ق ١٩٥أ) : « بنفوذهم ».

بالفعل. فإنه ههنا مشاهد للحضرات الأربع، وهو فاعل فيها من حين كونه. وهناك أيضاً على هذا النمط. ومنه قول عليٍّ، رضي اللّه عنه : «لو كُشف الغطاء ما ازددتُ يقيناً».

قوله : «أجسامهم في الجنان، وقلوبهم في حضرة الرحمن»، يريد به إظهار حقيقة هذا الاسم من ذواتهم، وهو الذي ينشأ عنه اسم الجنة، ولهذا قال : « وقلوبهم في حضرة» الرحمن، لأنَّ الجنة هي حقيقة هذا الاسم [وهم مشاهدون له ظاهراً، وقلوبهم تنفذ في حقيقته باطناً، ثم إنهم في حال الانتقال يردون على هذا الاسم][1] فكأنهم ما فارقوه أبداً ولا يعلمون كيفية النقلة، وهو قوله : «كأنَّهم ما سمعوا يوم يكشف عن ساق»، وهو بعينه كشف الغطاء وعدم زيادة اليقين، وكذلك علمهم بالسجود عند كشف الساق.

١ . الزيادة مستدركة من (س، ق ١٩٥أ–ب) وهي ساقطة من (ا) و(ب، ق ٢٩٠ب).

قال الشيخ، رحمه اللّه :

المشهد السابع

بسمِ اللّهِ الرحمنِ الرحيمِ

أشهدَني الحقّ بمشهدِ نورِ الساق وطلوع نجم الدعاء.

أقول : إنه قد تقدم شرح قوله «أشهدني» في مواضع، فقوله : «بمشهد نور الساق» [٩٠ب]، يريد به شهود الحق تعالى في محل كشف الساق. وهذا الشهود يكون قد حصل له، وهو في الحدّ الفاصل بين الباطن والآخر. وهذا الحدّ هو الذي نسميه البرزخ، وإليه الإشارة بقوله تعالى : ﴿ ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون ﴾ [المؤمنون / ١٠٠].

فلما جرى هذا الشاهد في شهوده من الحدّ المذكور إلى الآخرية كان جريه شهوداً لنور الساق. وهذا النور أشدُّ نورانية مما كان عليه في الحدّ. وحيث حدث هذا النور في هذا الشهود سمَّاه نوراً عرفنا به أنَّه مستقلٌّ بذاته، يباين نورانية البرزخ التي تُلْحَظُ ظلمانية. وإليها إشارة النبي، ﷺ، حيث سُئل : «أين يكون الناس وقت التبديل ؟» فقال : «على الظلمة دون الحشر». فهي ظلمة البرزخ، وليست نورانية كباقي الحضرات، لكنها تشبه نورانية الحدود. فنورانيتها نورانية إدراك لا تمييز فيه، وإن كان الوجود من حيث هو فيها مميزاً، لكنَّهم لا يشهد بعضهم بعضاً. فالشاهد الذي يقف في هذا الحدّ المورَّى عنه بالبرزخ يشهد الآخرية وأفعالها، ومما تتضمنه من الصفات من حين المبعث إلى حين القرار. فإن اتّصف بالآخر في هذا الشهود خرج من الحدّ وقطع الصفات المذكورة. وإن لم يخرج من الحدّ في حال الشهود فإنه يقطع نصف الصفات والأفعال.

وهذا الشاهد لم يخرج في هذا الشهود من الحدّ. ولهذا قال: «بمشهد نور الساق»، والساق عبارة عن ظهور اللّه نصف الظهور الحقيقي وهو الظهور بالصورة، لأنه على رأي علماء الظاهر ليس وراء الصورة شيء. فإذا ظهر اللّه تعالى بها كان قد كشف عن ساق، أي قد ظهر كلَّ الظهور.

وأما على رأي علماء الحقيقة فإنه إذا ظهر بالصورة كان قد ظهر نصف الظهور، لأن ذاته من حيث هي لا تنحصر لتُتَصور وتُشْهد في مكان، وإنما ظهوره بالصورة ههنا من جملة المظاهر. وهذه الصورة هي التي فيها النزول في الثلث الآخر من الليل، لأن ذاته الحقيقية بريئة عن التصوير والتمثيل، لكنها من حيث هي تحتوي على صفتَيْ إطلاق وتقييد.

فالإطلاق لا يظهر به أبداً لبراءته هناك عن الثنوية. والتقييد هو الذي يظهر فيه بالصورة المذكورة. فلما كانت ذاته تحتوي على هاتَيْنِ الصفتَيْنِ كان الظهور بالتقييد هو نصف الظهور الحقيقي. فإذا كشف عن ساقٍ كان قد ظهر بالصورة كما قلناه. وهو نصف الظهور الحقيقي.

فهذا الشاهد قد حصل له هذا الشهود. وقد اتصف اللّه تعالى له بالصورة التي يظهر فيها عند كشف الساق. وقد شهد هذا الحضور نورانياً يشبه نورانية الآخر. فهذه كلُّها دلائل على أنه قد حصل له هذا الشهود في الحدّ المورَّى عنه بالبرزخ والظلمة المنسوبة إليه. وهذه الظلمة تنتقل مع المبعوثين إلى الموقف حتى لا يشهد بعضهم بعضاً في حال السير.

وأيضاً في حال تبديل الأرض والسماوات. وكل هذه صفات مخوفة مهولة لا يشهدها إلا الذي لا يطرأ عليه الخوف تعالى. فلما كان النازلون بالبرزخ في ظلمةٍ كان شهود بعضهم للبعض إدراكاً. فعند القيام وإرادة السير اصطحبت هؤلاء الظلمة، حاملين لها إلى حيث الوقوف آن التبديل، فصاروا محمولين عليها، وحملهم باصطحاب شيء من اللطافة، لأنهم آخذون إلى الآخر، والآخر عالم لطف. فقد حصل لهذا الشاهد هذا الشهود، وهو في هذه الظلمة المذكورة قبل انتقالها حين استقرارها في البرزخ الذي هو الحدّ، وشهد كيفية كشف الساق في نور ليتميّز من الظلمة المذكورة، إذ الظلمة ضد النور، والضدّان في الحدّ لا يجتمعان. وهذا

النور يشتمل على الاسم الآخر كلّه قائماً بصفة التقييد المباينة للإطلاق. وهذه الصفة هي ظهور اللّه بمجموع أسمائه، ولهذا أطلق الشارع،ﷺ، على هذا الظهور هذا الاسم.

وقوله : « وطلوع نجم الدعاء»، يريد به قوله تعالى : ﴿يوم يُكشَفُ عن ساقٍ ويُدْعَوْن إلى السجود﴾ [القلم / ٤٢]. فطالع الدعاء الذي هو النجم يشبه نورانية الساق في الشهود، ويباينها في عدم التمييز. لأننا قلنا في أنوار الطوالع إنها ليست مميِّزة وإنَّما هي مُمَكِّنَةٌ ليقين الشاهد في الشهود لا غير. فهو نور يطلع للشاهد في حال جريه طلوعاً عارضاً، فيمكِّن يقينه بكل ما شهد في حكم هذا الجري، فإننا لانزال جارين من شهود إلى شهود في خلع واحد لطلب مقصود حتى يطلع هذا الطالع المذكور، فيُعرفنا أننا قد بلغناه فهو لتمكين لا لتمييز.

والدليل عليه أنه يتميّز بغيره من الأنوار فهو مميَّز لا مميِّز، فنور الساق هو المميِّز لهذا الطالع وهو النور الذي ظهرت صورة اللّه به، وهذا الطالع هوالذي يمكن شهود العباد له يوم القيامة بعد الإنكار، فلا يزالون يُدْعَوْن إلى السجود. وهذا النور كامن في ذواتهم كُمون اتحاد ودعاؤهم إلى السجود على سبيل الجري في طلب مقصود كما قلناه. فإذا ظهر هذا الطالع عند المعرفة كان ممكِّناً لها، ويوجب عند هذا التمكين السجود، لأن التمكين هو تحقيق المعرفة، فكأنَّهم تحقَّقوا أنهم عرفوا اللّه فوجبت عليهم الطاعة بالفعل. وهذا الفعل هو ظهور شيء من حكم الربوبية.

والسجود في الحقيقة للربّ، ولهذا أنكروا لما قيل لهم: ﴿اسجدوا للرحمن﴾ [الفرقان / ٦٠] ونزلت الآية محققة لهذا النفور وهو قولهم: ﴿وما الرحمن ؟﴾ [الفرقان / ٦٠] فلما ظهر هذا النجم ممكِّناً للمعرفة لم يبق من لم يسجد سوى « المنافق» كما قال. فلما شهد هذا العارف نور الساق اضطرّ إلى شهود الطالع في هذا المشهد خاصةً وهو المنسوب إلى الدعاء.

هذا كلُّه وهو واقف في الحدّ، ولهذا كان بناؤه على شهود الساق[1]، لأن اللّه قد ظهر له نصف الظهور الحقيقي فورَّى عنه بكشف الساق، والطالع المناسب المنسوب إلى الدعاء مكّن له هذا الشهود. فكأنه قال : أشهدني الحقّ صورته في محل شهود كشف الساق ظاهراً بصفاته اللائقة بهذا الكشف، ومكَّن لي هذا الشهود طالع نجم الدعاء.

---

١ . في الأصول (ا) : « السابق» والتصحيح من (س، ق ٩٦ب).

[١٩١ أ] قوله : **وقال لي : عليه الاعتماد، وهو الأمر الذي لا يُرَدّ، من حضرة الجلال صدر، وفي مستقرها ظهر، فاحذره إذا بدا.**

أقول : يعني : على الساق، وهو شهود الله ظاهراً صورة، فاعتماد الشاهد على الصورة المذكورة. وكذلك كل من قال : «قال لي، وقلت له، وأشهدني، وأوقفني، وأطلعني»، فكل هؤلاء يعتمدون على هذه الصور المعبَّر عن ظهورها بكشف الساق.

وأيضاً فإن الكامل أول ما يفاجئه عند إرادة الكمال شهود هذه الصورة، فهي ظاهرة له عند مفتتح كل خلع قبل الكمال وبعده. ثم ينتقل من هذه الصورة إلى أية جهة أريد لها، ويستقر فيها إلى حيث الرجوع، فهي مرادة للخطاب والاطلاع والشهود لا غير. فعند تقييد الشهود يفتقر الشاهد إلى هذه الصورة اضطراراً. فاعتماده عليها عند هذا التقييد بخلاف تقييد الفيض، فإنه لا يفتقر فيه المقيد - أعني صاحب الفيض - إليها، بل إلى رفعها على الاطلاق. لأنَّ الفيض هو خطاب الله من غير واسطة، لكنه نطق مثل القول على لسان العبد، فلا يفتقر فيه إلى الثنوية بل تظهر فيه حقيقة الواحد. فلما كان الشهود الكشفي لا يكون إلا بين اثنين قيل له : على الساق الاعتماد، أي على ظهور الصورة لمطلق الأعيان.

قوله : «وهو الأمر الذي لا يُرد»، إشارة إلى تحقيق ما جاء به الرسول ﷺ، وتمكين صدقه لأنه لولا الرسول لما تحقق هذا اليوم وهو قوله : ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ [القلم / ٤٢]. فلما تحقق هذا الشاهد ما جاء به الرسول وتمكن تحقيقه، قيل له : «وهو الأمر الذي لا يرد»، أي الأمر المحقَّق.

قوله : «من حضرة الجلال صدرَ، وفي مستقرِّها ظهر»، يريد به صدور الأمر، لأن هذا الرسول المأمور كان مبعثه رحمانياً. والوجود صادر عن الرحمة. فالأنفس من حيث نشأتها تجنح إلى كل ما يصدر عنها، فتتحد به اتحاد مماثلة، وتمتزج الرحمة ما تقدَّمَ منها بما تأخر ممازجة استدارة. والممازجة والاتحاد يفتقران إلى الجلال، إذِ الجلال جمالٌ متمكن، والجمال مراد للتأليف وقطع النفور، والرحمة سببه. فلما كانت الرحمة مبتدأ الظهور، وظهورها مرة ثانية ختاماً لهذا الظهور، افتقرنا في الظهور الثاني إلى الجلال المؤلِّف وهو عند ظهور محمد ﷺ. فلما ظهر بالرحمة آن الأمر، وأراد الله لها الممازجة بالنشأة الأولى، كان الأمر المراد للممازجة صادراً من

حضـرة الجلال، لئلا يقع النفور من المنذَرين. فكان الأمـر الذي أتـى به صادراً عـن الصورة المعبر عن ظهورها بكشف الساق.

والرسول يحقّق الربوبية اضطراراً، ولهذا يلتزم الصدق ويُقِرُّ بأنه عبد محكوم عليه. فإذا تحقق الرب منزهاً عن مماثلة الخلق كان الخلق موجوداً مع الرَّبِّ ليتحقق له التنزيه، فصدوره من حضرة الجلال صدور خصوص بالرسول إذ هو مستقرها بإثبات فاعل ومفعول، وصدوره حقيقة البعثة، وإلى حيث استقراره في صورته تحقق له الإنذار[١].

قوله: «فاحذرْهُ إذا بدا»، يريد به براءة حقيقة الكامل عن الثنوية، فإذا بدا في الصورة المورَّى عن ظهورها بكشف الساق ثبتت الثنوية المباينة لحقيقة العارف. فتحذيره مأموراً هو مباينة ضدِّيَّة لا تحذير خوف. إذْ حقيقته من حيث أحديَّتها تباين الثنوية. فكأنه قال له: إذا بدت لك الثنوية فيجب أن تُضادَّها بالأحديَّة.

قوله: **ثم قال لي: إن استمسكْتَ به كلَّمتُكَ ووجدَكَ الحبيبُ مُصاحِبي.**

أقول: هذا معنى ظاهر ضروري، وذلك أنه إذا ظهرت صورة اللّه لأحد، لا يبعد أنها تخاطبه، لأن الخطاب لا يكون إلا بين اثنين كما قلناه مراراً. والاستمساك ههنا هو الترقّبُ لشهود الصورة المورَّى عن ظهورها بالساق. فكأنه قال: إذا ترقبت رؤية صورتي كلَّمتك. وهذا مما حصل للشيخ، رحمه اللّه، قبل كماله[٢].

قوله: «ووجدك الحبيب مصاحبي». الحبيب هو الرسول، ﷺ. [فاشتراكهما] ههنا في الصحبة لإثبات ربٍّ ومربوب، لأن جِبِلَّةَ الرسول تقتضي هذا الإثبات. فلما قال له في الخطاب السابق: «إن استمسكتَ به كلَّمتكَ»، كان جواب الشرط إرادة إثبات ربٍّ ومربوب، ولهذا هما مشتركان في المصاحبة، لأن الحبيب مصاحب لمحبوبه طبعاً وفعلاً. فلا يتيقَّن أن لهذه الصحبة ثانياً. فإذا وجد مصاحباً ثانياً قطع بالمثلية لوجود مثبت آخر معه، ومنه قوله: «نحن معاشر الأنبياء»، فلما قطع بأنَّ معه أنبياء مُثبتين لرب ومربوب قطع بالمماثلة تيقُّن رضا. فلما كان هذا الشاهد مخاطِباً لربّه، وخطابُهُ له من محل بعثة الأنبياء قيل له: «ووجدك الحبيب مصاحبي»، أي أثبت لك الرسول هذا الخطاب.

---

١. في (س، ق ٩٧أ): «الأنوار».
٢. في (س، ق ٩٧أ): «بعد كماله»، قارن مع ص ٨٣.

قوله : **ثم قال لي : لا تستمسكْ بالساق إلا عند طيِّ السماء ومورها ، وسير الجبال ، وذهاب القدمَيْن ، وفناء كل ميت وبقاء كلِّ حيٍّ.**

أقول : هذا معنى ضروري أيضاً . وذلك أنه يوم كشف الساق يستمسك به كل موجود ، وهذا الاستمساك يكون عند طيِّ السماء ومورها ، إلى آخر ما ذكره من الأوصاف . والاستمساك [هناكَ][1] هو ترقُّب ظهور اللّه في الصورة . ولهذا إذا ظهر في غير الصورة المترقبة وقع الإنكار . فإذا تحوَّل صار هذا الترقُّب وصفاً بمعنى الاستمساك . فإذا حصل الفصلِ والتفريق بميزان العدل واستقرَّ كلٌّ من المتفرقين في محلّه اللائق به ، الثابت له وصفاً ، نشأت البعثة من هذا الاستمساك ، وهي البعثة من الحي الذي لا يموت إلى الحي الذي لا يموت .

وكيفية هذه البعثة هو استمدادٌ لأجل الاستمساك . وكل هذا من أجل الاعتماد على الصورة المذكورة . إذ عليها مبنى قواعد الرسل والمخاطبين من الأولياء . ونقول بطريق التخصيص [٩١ ب] ذهاب القدمين عبارة عن ممازجة أهل النار بأهل الجنَّة عند الوقفة بأرض الموقف ، وهو قبل الفصل . فيكون امتزاج الرحمة بالانتقام لتظهر حقيقة الانفراد والمباينة عند الفصل ، لأنه لا معنى له إلا تمييز الاسمين اللذين هما الرحمة والانتقام ، وإعطاء كلٍّ منهما حقه . فلولا ذهابهما المورَّى عنه بذهاب القدمين لما كان ظهرت فائدة الفصل . فعرفنا بذلك أن كلَّ قدم عبارة عن اسم من هذين الاسمين . وكذلك اليدان والقبضتان ، إلى غير ذلك مما قررَّه الرسول ، ﷺ .

وأتبعِ ذلك بقوله : « حتى يضع الجبَّار قدمه في النار » ، فعرفنا أنَّ للنار قدماً ، وللجنَّة قدماً . ومنه المنازل والمحالُّ على قدر اختلاف الأماكن المُعَدَّة للأنبياء والأولياء والصالحين من المؤمنين والتائبين منهم . وكذلك ما يضادُّه في النار . فكل هذه مأخوذة من لفظة القَدَم ، ويراد بها الثبوت . يقال : « لفلان قدم في المعرفة » . ومنه قوله تعالى : ﴿ وبشِّرِ الذين آمنوا أنَّ لهم قَدَمَ صدقٍ عند ربِّهم ﴾ [يونس / ٢] ، أي مقام ثبوت .

وقوله : « وفناء كلِّ ميت ، وبقاء كلِّ حيٍّ » ، يريد به بقاء الموجودات كلِّها على الإطلاق ، لأنه إذا فنيَ الميت صار باقياً والتحق بالأحياء الذين قد أطلق عليهم البقاء . لأنه إذا فنيَ الفناء عاد بقاءً . والميتُ فانٍ ، فإذا فنيَ صار باقياً . وهذا من قوله تعالى : ﴿ هذا يوم الفصل جمعناكم والأولين . . . ﴾ [المرسلات / ٣٨] . فلما فنيَ

---

١ . اللفظة مستدركة من (س ، ق ٩٧ب) .

موت الأولين وانخرطوا في سلك البقاء التحق الآخرون بهذه الصفة، وهو البقاء المذكور. وكل هذه أوصاف تظهر عند كشف الساق. فجعلت لهذا الشاهد دلائل حتى إذا ولج فيها لا يحصل له النفور، مثل السالك في طريق، والعالم بها يقول له: خذ كذا، وتجد كذا. وهذا أيضاً ممّا وقع للشاهد قبل الكمال.

قوله: **ثم قال لي: إذا حضرَ الساقُ فاحذرِ السَّلْبَ.**

أقول: إنَّ مراده بهذا الخطاب التنبيه على مناقضة التقييد للإطلاق. لأن الساق عبارة عن الظهور الصوري مقيداً. فإذا ظهرت هذه الصورة خفي الإطلاق، بل عدم. فلما كان هذا الشاهد في حال هذا الخطاب آخذاً في الترقّي إلى الكمال، وقد اتّصف ببعض أوصافه قيل له: «إذا حضر الساق فاحذرْ السلب»، أي سلب ما حصل لك من الأوصاف. لأننا قلنا إن الصورة صفة التقييد.

وهو يضادُّ الإطلاق الذي هو صفة الكمال، فأيما حضر من هاتين الصفتين ارتفعت الأخرى لأجل المناقضة. فمن لم يتمكَّن في الكمال، وهو آخذ إليه حتى تظهر له الصورة المقيَّدة، يحذر من السلب. لأن هذه الصورة مناقضة لما حصل له. فإذا تمكَّن في الكمال انتفى عنه هذا الحذر، لأنَّ كلا الصفتين عادتا له وصفاً طبيعياً بغير تعمُّل. فأيما ظهرت منهما كمنت الأخرى في ذاته حتى يقول: أنا الظاهر بهذه الصفات. وقد يظهران كلاهما، ويسمّى الجمع بين النقيضين.

ومن ههنا يتحقق للعارف الكمال الحقيقي. فلما كان هذا العارف، في حكم هذا الخطاب آخذاً في طريق الكمال، وقد حصل له بعض أوصافه، وجب أنْ يخوَّف هذا التخويف عند ظهور الساق، لأنه لم يكن إلى الآن ممن جُمع له بين النقيضين. وهذا الشهود أيضاً مما حصل له قبل الكمال.

قوله: **ثم قال لي: أشغلناهم بالاستدراج عن مشاهدة السَّاق عند مجاوزة الحدّ بالنعيم الآجل.**

أقول: هذا الخطاب فيه تناقض. ولا يعرفه إلا من تفرَّد في عصره. إذِ التناقض في باطنه. ومبنى قواعد العارف كلها على الأمور الباطنة. فإذا دخل الخلل في باطن كلامه مال بالظاهر إلى جهة الهلاك. ومثال ذلك القلب، فإنه أخفى الأعضاء وأصغرها، وهو قوام الجسد. فإذا دخل عليه الاختلال مال بالجسد الظاهر إلى الهلاك.

قال عليه السلام : « إنَّ في الجسد مضغةً إذا صلحت صلح الجسد كلُّه، وإذا فسدَتْ فسد الجسد كلُّه، ألا وهي القلب» .

فالعارف في حال خطابه وكلامه وتقييده له، يتمثَّل الوجود له كجسد الإنسان، وهو قائم بقلبه. وقصده إظهار ما بطن، وإبطان ما ظهر، والغالب إظهار ما بطن. فإذا ناقض كلامه في الباطن هدم كلَّ ما بناه من القواعد في الحال. وهذا يدخل على العارف معترضاً.

فقوله : «أشغلناهم بالاستدراج عن مشاهدة الساق» يضادُّ قوله : قال اللّه تعالى : ﴿يوم يكشف عن ساق﴾ [القلم / ٤٢]. وقد تيقَّن أنه لا يبقى موجود إلا ويشهد كشفَ الساقِ. ولا أعلم من أين يدخل على المرادين للشهود هذا الإشغال، بل اعلمْ أن كلَّ موجود مربوب. وكل مربوب لا بدَّ له من السجود. وهذا السجود لا يكون [إلاَّ][1] بعد مشاهدة كشف الساق عند التحوُّل في الصورة المعروفة. فوجه التناقض أن أحداً لا يشتغل عن مشاهدة الساق. بل اللّه تعالى لا يريد تخلّف أحد عن مشاهدة كشف الساق. هذا هو التناقض الباطني.

وأمَّا في الظاهر فلا يُلحظ منه هذا التناقض، بل يلحظ منه الانتظام. وذلك أن العارف لما كان منفرداً في زمانه بدوام الشهود كان الجاهلُ مشتغلاً عن هذا الشهود بما ألفه من النعيم الذي لا يتوهَّم أنه فوقه مقاماً وهو النعيم الآجلُ الظاهر، لأن الظاهر بالنسبة إلى الأول آجلاً [كذا]، ولهذا قال : « عند مجاوزة الحد »، والحدُّ هو الفاصل بين الحضرتين. وهو ههنا يشير إلى الحدّ الفاصل بين الأول والظاهر. [٩٢ أ] فمن حين تتجاوز الموجودات هذا الحدّ يطلق اللّه تعالى على العارف عرفانه وعلى الجاهل جهله بما سبق من العلم.

وليس « النعيم الآجل» ههنا عبارة عن نعيم الجنَّة، لأنه ذكر فيه الاستدراج. والاستدراج لا يكون إلا في الشرّ، وهو من عالم الظاهر، إذ ليس في الآخرة تكليف. والاستدراج من عالم التكليف. وأيضاً فإنَّ شهود الساق قبل تلبس المكاشفين به في موطن القيامة بالنعيم، فصحَّ أنه النعيم الظاهر الذي هو بالنسبة إلى الأولية آجلٌ. فالجاهل قد اشتغل بهذا النعيم عن مشاهدة صورة اللّه المورَّى عن ظهورها بكشف الساق.

---

١ . اللفظة مستدركة من (س، ق ٩٨ب). وقد وقع نقص في (ب، ق ٢٩٦ب) : « وهذا السجود»، كما سقطت : « إلا ».

قوله : **ثم قال لي : على الساق قامَتِ البِنْيَة**[١] **، فالشرف له لكنه تبع.**

أقول : مراده بهذا الخطاب إظهار حقيقتَيْ الاسمين اللذين هما المستقَرُّ بعد الفصل، وهما عالم الآخرة. فهما في الحقيقة متحدان، وفي الظاهر متضادّان، إذ هما الرحمة والانتقام. وقد قلنا إنَّ لكل قدم اسماً من هذين الاسمين، فمجموع هذين الاسمين اللذين هما البنية كما قال، لا تقوم إلا على الساق. وهذا فيه إشارة إلى العمد وواحديته. فلما كان كشف الساق عبارة عن ظهور الصورة المتفرّدة التي لا يشاركها غيرٌ، أشار في هذا الخطاب إلى العمد الذي هو حامل الوجود، وهو واحد متفرد بالحمل، فكأنه قال : على الله الاعتماد وجمعية الأمور المورى عنها بالبنية.

قوله : «فالشرف له لكنه تبع»، يريد به الاعتماد عليه، لأن الوجود عليه نشأ، ومنه صدر، وهو الظاهر به وإن كان حاملاً له. وقوله : «لكنه تبع»، يشير به إلى أحدية الوجود، وصفتها التي هي الإطلاق. فالصورة تابعة للإطلاق، ولكن الاعتماد على الصورة لأنها هي الفاعلة في الوجود، ومنها صدر وإليها حكمه، ولها القيومية عليه، فهو صادر عنها وليس صادراً عن الإطلاق. فلها الشرف في كونها أصل الوجود ولها التبعية حال اتصاف الوجود بالأحدية. فالتقييد تابع للإطلاق ولا ينعكس.

قوله : **ثم قال : بظهوره يشتد ظهور الشمس ويغيب القمر وتنكدر النجوم، وإليه المرجع.**

أقول : مراده بهذا الخطاب إظهار حقيقة العارف في حال كونه شاهداً. فإنه إذا تجلّى الله له تمكّن باطنه واشتد ظاهره الذي هو صورته، وقويَ سلطان ظاهره المميّز الذي هو النور، حتى تتمكّن صورته في التمييز، ويصير مخاطِبه ومخاطَبه. ويتميّز من المشهود تمييز صفة من موصوف. وليس لها مميز في الظاهر أشد من نور الشمس، وهي سلطان الظاهر. فلما كان الشاهد في هذا الشهود له باطن وظاهر،

---

١. ويمكن أن تقرأ بالضمة : «البُنْيَة». وقد وردت في نشرة المشاهد : «البَيِّة». ر. د. سعاد حكيم وبابلو بنيتو، ابن عربي **مشاهد الأسرار القدسية** ...، مرسية ١٩٩٤، ص ٦٩.

وظاهره هناك هو المقصود – وأعني بظاهره صورته – قيل له : بظهوره يشتد نور الشمس، أي يتمكن تمييزك بالنور الظاهر.

قوله : « ويغيب القمر »، يريد به الآية الممحوّة. فكأنه قال : إذا ظهرت الساق اشتدَّ تمييزك بالنور الظاهر، وخفيَ كلٌّ ظاهر مراد للخفاء، وظهر كلٌّ باطن مراد للظهور. لأن القمر يستمد من النور الظاهر الذي هو الشمس. فإذا ظهرت الشمس بأفعالها اختفى القمر. وهذا النور المميّز قد ظهرت أفعاله في تمييز صورة العارف التي تحتوي على مجموع الوجود، فيختفي قمره اضطراراً لأنه الصفة الممحوَّة في ذاته، حيث تمكنت صورته في التمييز، فليس فيها في حال هذا التمكين محوٌ.

قوله : « وتنكدر النجوم »، يريد به أرباب الدعاوى عند ظهور شمس العارف. فإذا ظهر العارف متمكّناً بهذا التمييز واستوى في محلّه اللائق بالمقابلة، وسرى الخطاب بينه وبين مشهوده، خفيَ كلٌّ ظاهر متميّز قائم بذاته في ذاته المهيّأة للاتصاف. وظهر كلٌّ خافٍ كامن قد أطلق عليه الخفاء والبطون والعدم، إلى غير ذلك... فتظهر هذه الأوصاف بظهور الصورة المشهودة له، فتعود أنوار هؤلاء أرباب الدعاوى المورَّى عنهم بالنجوم خافية الأضواء بادية الظلماء. وهذا هو الانكدار الذي يميل بهؤلاء عند ظهور العارف إلى الخفاء.

هذا في الحقيقة، وأما في الظاهر فقد جعل هذا العارف شبيهاً بالشمس، والله من ورائه يمدُّه بالنور، وأرباب الدعاوى كالنجوم عند ظهور الشمس. فكأنه قال له : بظهوري يشتد ظهورك، وبظهورك تنكدّر النجوم ويغيب القمر. والقمر ههنا في الظاهر عبارة عن مدَّعٍ صغير القدر مفترٍ بالدعوى، تكاد دعواه تماثل دعوى العارف مماثلة القمر للشمس، وإليه المرجع – أي إلى العارف.

قوله : **ثم قال لي : إن لي عباداً اشتغلوا بالقلم الإلهي عن الساق. وإن لي عباداً اشتغلوا بالقلب عن القلم. وإن لي عباداً اشتغلوا بسرِّ القلب عن القلب. وإنَّ لي عباداً اشتغلوا بخفيِّ السرِّ عن السرِّ. وإن لي عباداً تاهوا. فكن من أي العبيد تريد!**

أقول : إن مراده بهذا التنزُّل إظهار حقيقة الجمعية التي تحتوي عليها الأسماء الأربعة. وهي تشتمل على [٩٢ ب] هؤلاء العباد المذكورين. فمنهم من هو مستودع

في الأوليَّة. ومنهم من هو واقفٌ في الحدِّ. ومنهم من هو في الظاهر. ومنهم من تكفَّل بعلم الباطن. ومنهم من تاهَ في حيرة العلم بحقيقة الآخرة.

ومنهم من اشتغل بسرِّ القلب، وهم المتكفلون بوصف المعاني. ومنهم من سمت به همَّته إلى ما هو أعلى من هذا ولم تقنع نفسه بما شاهد ولا بما قيل له. لكنه سلك طريقاً ممتدَّة لا آخر لها وغاب عن نفسه التي هي مقصوده. فلا يصل إلى مقصوده ما دام سالكاً، وهم الذين اشتغلوا بخفيِّ السرِّ عن السرّ. فمقصود هذا شهود الصورة، ولا يشهدها ما دام تاركاً لنفسه متخلفاً عن تعظيمها، وهو يطلب ما وراءها، وليس وراءها شيء.

فالذين اشتغلوا بالقلم الإلهي عن الساق، وهم المستودعون في الأولية، هم بالحقيقة حقيقة الاسم المصوّر. وصورهم هي القائمة، لأن العلم الإلهي هو مصوّر المعلومات في ذات اللّه تعالى، وليس هو هذا المصوّر الذي يقيم الصور. وإنما هو مصوّر المعلومات. فما دام اللّه عالماً فهؤلاء دائمون في الأولية مشتغلون بهذا الفاعل، وهم على قلب المصوّر الحقيقي، محمولون عليه، فلا يعلمون علم الساق، بل لا يتصوَّرونها ويومها، لأنه ما دام اللّه تعالى مسمًّى بالأربعة فكل واحد منها موجود، وبدوام علمه يوجدون هؤلاء في الأولية. لأنهم القائمون بالقلم كما قال، فلا يعلمون الساق ولا وقتها ولا الشاهدين لها ولا الاسم الذي يظهر فيه الساق، لأنهم مشتغلون بالفعل فقط.

والعباد المشتغلون بالقلب عن القلم هم الذين حققوا الاسم الظاهر فقط، وهم مستودعون فيه. والقلب هو الوجود الظاهر. وقد قلنا في «**كتاب الختم**»: «إن قلب الإنسان كالبيت، وبيته كالقلب». لأنه قلب الأفلاك. وإليه الإشارة بقول الإمام العارف العالم **أبي طالب المكّي**، رحمه اللّه: «إن الأفلاكَ تدور بأنفاس العالِم».

فانظر كيف جعل نفس حركة القلب عين دوران الأفلاك، وأراد به قلب العالم الذي هو قلب[1] الإنسان. فلما كان القلب متحركاً من حين وجوده إلى حيث انقضاؤه كانت الأفلاك دائرة من حين وجودها إلى حين انقضائها. فهي تستمدُّ الحركة من قلب الإنسان بالنَّفَس. وهو أول دليل على أحدية الوجود جاذباً ودافعاً، منه وإليه، لا يدخل عليه شيء من خارج، لأن الأفلاك مفتقرة إلى الإنسان من أجل الحركة.

---

١. في (س، ق ٩٩ب): «هو بيت الإنسان».

والإنسان مفتقر إلى الأفلاك من أجل الاحتواء. فهي تفيض على الإنسان للاشتمال، وهو يفيض عليها الحركة. والكلُّ واحدٌ جاذب دافع، بعضه مفتقر إلى بعض.

فهؤلاء الذين قد حققوا هذا الاسم مشتغلون بهذا النظام الذي هو القلب ومعانيه، وهم إحدى الأفراد الأربعة الذين قيل إنهم خارجون عن دائرة القطب[١]، وهم على شِماله حاملين لها وهم لا يعلمون. لكنهم قائمون بالاشتغال عن تحقيق هذا الاسم المشتمل على القلب، وهو الاسم الظاهر.

وأمّا العباد المشتغلون بخفيِّ السرِّ عن السرِّ فهم الذين يطلبون ما وراء أبصارهم وأفكارهم وما خفي عنهم. وهم المستودعون في الحدِّ الفاصل بين الظاهر والباطن، فلا يطلق عليهم العلم ولا الجهل. وإنما [لم][٢] يطلق عليهم العلم لأنهم لم يصلوا إلى مقصودهم ولا حقّقوه. وإنما يطلق عليهم الجهل لأنهم طالبون. ومن شرط الجاهل عدم الفحص والطلب والسماع والإصغاء. وهؤلاء مترقبون الوصول، فهم يصْغون إلى كل عارف، يتيقّنون أنهم تحت حوطة علمه[٣]، فهم سالكون في طلب السرِّ، وهو ما وراء القلب.

وأمّا العباد المشتغلون بخفي السرِّ عن السرِّ فهم الذين حقَّقوا الاسم الباطن، وهم مستودعون في الظاهر استيداع خفاء ولهٍ، ويؤنس منهم الاستيحاش والنفور، فهم مشتغلون بالغيب عن الشهادة، وهم شاهدون للّه دائماً شهوداً صورياً.

وأما التائهون فهم الذين تستشرف أنفسهم إلى التوحيد والمعرفة، فهم تاركون المعاش رغبة في المعاد. فسبب تَيَهانهم طلبهُم للّه بجهة دون جهة. فيقصدون الوقوف على سرِّ الوجود، ويشهدون الوجود يفتقر بعضه إلى بعض، خصوصاً إن قلّدوا في علم التوحيد، فتحصل لهم الحيرة. وزيادة على صفتهم من التيه وغيره فهم حائرون مشتغلون بالحيرة، وعقولهم تائهة في بحر المعرفة الذي[٤] قد أُرْتِج بابه دونهم، لاستقلالهم بجهة دون جهة.

فهذا الشاهد ليس من هؤلاء العباد المذكورين، وإن كان له نسبة إليهم. فالأليق به أن يكون من المشتغلين بالقلم عن الساق. إذْ أولئك فاعلون للعلم، وهم

---

١. في (س، ق ١٠٠أ): «دائرة القلب».
٢. اللفظة مستدركة من (س، ق ١٠٠أ).
٣. في (س، ق ١٠٠أ)، بياض بين: «إنهم في ... علمه».
٤. في الأصل (ا): «التي».

على قلب فاعل المعلومات الذي هو الاسم المصوّر حقيقة، وهذا الشاهد من أجل تفرُّده في الوجود هو الفاعل فيه إلى أينيَّة مراده. فالنسبة إليهم هو الاشتراك في الفعل، ولا ينكشف لأحد أنَّ فعله هو عين فعلهم.

فإن وهب اللّه لذي عقل أن ينظر في هذا الشرح فلينظر إلى قولنا : منفرد في الوجود، وإنما نسبناه إليهم، لأجل ما ورد إليه من الخطاب الإلهي، وفي قوله : «فكن من أي العبيد تريد»، وإلا فإن حقيقته المنفردة من حيث هي تَجِلُّ عن المماثل[1]. والأصل في الإجلال التفرُّد.

قوله : **ثم قال لي : الساق جزء من أجزاء المَطْلِع، وأنت فوق المَطْلِع، فمالك والساق ؟! عليك يعتمد الساق، وإليك ينظر، وبه يستمسك صاحب الصخرة.**

أقول : مراده بهذا الخطاب إظهار حقيقة استعلاء [٩٣ أ] العارف الكامل محمولاً. وهو إلى قوله : «فمالك والساق ؟!». وهو إشارة إلى تفرده في عصره. كأنه قال له : لا تفتقر إلى الساق، أي إلى شهود الصورة. لأن الصورة قائمة بصفة التقييد، والتقييد جزء الوجود. وقد جعل المطلع عبارة عن الذات، إذ هي محل الفيض كما قررناه في محله. وهو متصف بهاتين الصفتين -أي الإطلاق والتقييد- في حال عبارتنا عنه بالذات. فالتقييد جزؤها في حال انفراده ووصفه بكشف الساق.

وهذا الشاهد من حين فنائه في الذات هو متصف بجميع أوصافها. وهي من حيث هي بريئة عن التقييد فلا تفتقر إليه. ولهذا قررنا أن كلَّ ما يتضمَّن هذا الكتاب الذي هو مسمًّى بـ«**المشاهد**»من المَطَالع فإنه يريد به محل الطُّلوع، وليس مراده محل الاطّلاع كما هو في لسان الصوفية. وقد وجدناه في هذه النسخة كلَّه بالتشديد، فنقول : «المُطّلع»، وهو خلاف مراد صاحب الكتاب، رحمه اللّه.

وأنا لا أعرف الكتابة ولا الخط ولا كيفية التشديد فيها. لكن العالم العارف بأحكام التشديد والتخفيف وجمعية العلوم وما يتضمَّنُهُ من المعاني هو صاحبي محمد[2]، ابن خالتي والحاكم عليٍّ، عرَّفني بما في هذه النسخة من أحكام الخط

---

١. في (س، ق ١٠٠ أ) : «المماثلة».
٢. في (س، ق ١٠٠ ب) : «محمد بن محمد».

وعلاماته، لأنه قيُّوم بهذه العلوم كلِّها وما تتضمنه من اللغات والفصاحة والعبارات المختلفة. وأنا أَكِلُ جزاءَهُ إلى الله تعالى.

قوله: «عليك يعتمد»، يشير به إلى اتصافه بالذات، لأن التقييد المورَّى عن صورته بالساق عليها اعتماده، لأنه من أحد أوصافها[٣]، فهو مفتقر إليها وهي غنيَّة عنه. وهذا العارف قد ظهر بحقيقة الذات، فعليه تعتمد الصورة حقيقة. وأما في الظاهر فلكونه مقابلاً له وهو صورتها المنطبعة في المرآة، فلولا هذا الانطباع لما تحقق للصورة هذا التقييد. ولم تكن الصورة المورَّى عن ظهورها بكشف الساق تتصف به. فعلى الشاهد تعتمد الصورة من أجل المقابلة والاتصاف ولفظ الخلافة.

قوله: «وإليك ينظر»، هو معنى ضروري مثل قوله: «يا عبدي وموضع نظري»، فهو ضروري ينظر إليه من أجل أنه صورته المنطبعة في مرآته. فهو دائم النظر لأجل دوام هذه الصفة، أعني التقييد.

قوله: «وبه يستمسك صاحب الصخرة»، يريد بصاحب الصخرة الوارث للمعرفة بعد هذا الشاهد. لأن أرباب المعرفة كلَّهم يعتمدون في أول معرفتهم على الصورة المورَّى عن ظهورها بالساق. وصاحب الصخرة هو محقق الوجود، الوارث لكمال هذا الشاهد بعده، لأنَّ من شروط الكامل الخطاب من الجزء الترابي الذي في صورته المركبة، فيستنطقها الله تعالى، ويجيب بلسان الملاحظة، ويحصل السماع بسمع الاتحاد. وهذه الصخرة هي المحلُّ الذي يكمل العارف فيه، ولهذا قال في المشهد الآتي في خطاب الصخرة: «إليكِ أوَى مَنْ أَكَلَ كبدَ أبيهِ»، يريد به الوارث على ما قررناه.

---

٣. في (س، ق ١٠٠ب): «لأنه من حين أخذ أوصافها».

قال الشيخ، رحمه الله :

المشهد الثامن

بسمِ اللهِ الرحمنِ الرحيمِ

أشهدني الحقّ بمشهدِ نورِ الصخرة وطلوع نجم البحر[1] .

أقول : يريد بـ« مشهد نور الصخرة» المحل الذي يمكن شهود الحقّ فيه من القوة الحجرية. وهذا الشهود قد حصل له في حال إلقاء الجسد وقيام صورته في الجزء الترابي الذي فيه. فشهوده للحقّ في هذا المحل مثل شهود: ﴿ألست بربكم﴾ [الأعراف / ١٧٢]، وخطابه له بلسان الاتحاد الذي بين الرب وعبده. وهذا الشهود مثل شهود الهوية لأنه لا تمييز فيه سوى انفراد الصفة من الموصوف. ولهذا يُشهد بالنسبة إلى الظاهر ظلمانياً. ولهذا عبَّر عن نوره بنور الصخرة، لأن نور الصخر ليس كهذا النور، لكنه أشبه بنور الباطن الذي هو ظلماني في الحقيقة. لكن نور الصخر مائل إلى الصفاء لأجل القوة التي فيه، سيما إن مال إلى الخضرة. وقد قلنا إن الخضرة تقتضي الصفاء. فلولا أنه صافٍ بريء عن الكدر – أعني الشهود – وهو ممتزج بالقوة، لما عبَّر عنه بالصفاء المورَّى عنه بالصخر.

وهذا الشهود يقارب شهود الفناء الذي هو شهود المحو. لكن شهود المحو ليس فيه تمييز صفة من موصوف، فهو يباينه في هذا المقدار ويماثله في الظلمة وشدة الإدراك والنورانية التي في هذه الظلمة – أعني ظلمة الفناء– ولهذا قال: « بمشهد نور الصخرة»، فعرفنا بذلك أنَّ في هذا الشهود نورانية تباين هذا النور المحسوس، وهي نورانية تميِّز بين الصفة والموصوف فقط. فكأنه عند إلقاء جسده لهذا الشهود

---

١. جملة : « وطلوع نجم البحر» غير موجودة في النص المطبوع لـ**«مشاهد الأسرار القدسية»** م.س. ص٧٥.

وقيامه في العنصر الترابي الذي في ذاته شهد التمييز الذي بينه وبين الموصوف بالنور الذي عبر عنه بنور الصخرة.

فقد كان في هذا الشهود صفة متصفة بالقوة والصلابة والصفاء. وليس بين الصفة والموصوف بها ثالثٌ سوى هذا النور المميّز بينهما.

فكأنه قال: أشهدني الحقّ ذاته في حال إلقائي لهذا الجسد وقيامي في الجزء الترابي. وهذا شهود ذاتي. والخطاب فيه سرّانيٌّ مختص بالله تعالى وصفاته من قوله: ﴿ وهو بكل شيء عليم ﴾ [الحديد / ٣].

قوله: « وطلوع نجم البحر»، حيث ذكر الصخر اضطر إلى ذكر الماء إذ كان قد ذكر الصخرة متميزة عن باقي العناصر، إذ البحر ممدُّ الحياة. فلما كان حيّاً شاهداً في هذا المحلّ عرف أنَّ الحياة متميّزة عن المحل بحصول الإدراك المفرق بين الشاهد والمشهود. وكل شاهد حيّ ضرورة، وحياته مستمدة من الحياة الحقيقية المورّى عنها بالبحر، إذ الماء ممدّ الحياة.

وقد قال في كتاب « **الفتوحات المكية**» إن اسم الحي يتوجه على الماء. فلما حصل له الإدراك في هذا الشهود، وليس مثل هذا الإدراك، عرف أنه حي يستمدُّ الحياة من الحي الذي لا تنفد حياته. فورّى عن هذه الحياة بالبحر الذي لا ينفد إلا بالنسبة إلى الكلمات الإلهيَّة. وقد ورَّى عن صورة هذه الحياة بطلوع النجم. لأنه حين إلقاء الجسد، قد حصلت له بهتة أغفلته عن إدراكه لهذه الحياة، لأنه ورَّى عنها بالطالع. والطالع لا يكون في مفتتح الشهود، وإنما يكون في حال الجري ليُمَكِّن الشهود كما قررناه.

فعرفنا أن الحاصل له في مفتتح هذا الشهود بهتة أغفلته عن إدراك نفسه إلى حيث أنه استعجم عليه أنه حيٌّ. ولهذا قلنا إنه يشبه شهود المحو الذي لا يحكم [٩٣ ب] الشاهد فيه على نفسه بحياة ولا موت ولا وجود ولا عدم، لأجل البهت الذي يتضمنه هذا الشهود والسلب، إلى غير ذلك مما يختصُّ به من الأحوال الخارجة عن المألوف.

فلما حصل له ما يشبه هذا البهت في هذا الشهود وجب أن يشهد النور المُمَكّن في صورة طالع داخل على هذا الشهود في ضمن الجري. فلما سلب بالبهت

عن حياته اللائقة بهذا الشهود عبر عن الطالع بنجم البحر، لأن الحياة قد دخلت عليه بصورة هذا الطالع عن نزع البهت. فكأنه جرى من الشهود الذي استصحب فيه البهت إلى محل شهود الطالع، فحكم لنفسه بالحياة، فكان الطالع مُمَكّناً لهذه الحياة فقط، إذ ورّى عنه بنجم البحر، والبحر هو ممدّ الحياة. ولكنَّ هذا الطالع مناسب للشهود المورَّى عن محلّه بالصّخرة، لأنَّ الحياة من شرط الشهود. كما أنَّ الحياة إحدى شروط الإنسان. فلما ثبت شاهد ومشهود، وهما متخاطبان، عرفنا أنَّ الشاهد مفتقر إلى الحياة ضرورة. ولهذا خرج من حكم البهت إلى حيِّز التمكين. حتى إنه لو رجع من هذا الخلع، ولم يشهد الطالع لم يحكم لنفسه بالشهود، فكان الطالع ممكناً للحياة لا غير، إذ هو في صورة البحر.

فكأنه قال : أشهدني الحقّ صورته في الجزء الترابي الذي في ذاتي، ومكّن لي هذا الشهود طالع نجم البحر الذي هو ممدُّ الحياة.

قوله : **وقال لي : يا أيتُها الصخرةُ المشرفة، إليكِ أوى مَنْ أكلَ كبدَ أبيهِ مع منكر البحر الأخضر.**

أقول : إنه لما شهد نفسه في هذا الجزء المورَّى عنه بالصخرة خوطب بالصفة المرادة لتعريفها وتمييزها عن باقي العناصر، ولهذا قال : «المشرفة»، إشارة إلى استعلائها على باقي العناصر.

قوله : «إليكِ أوى من أكلَ كبدَ أبيهِ»، يشير به إلى انتماء الوارث إلى هذا الجزء الترابي، لأن هذا الشهود يحصل لكل كامل، لكن قد يكون الخطاب فيه على غير هذه الصفة، بل يكون مختلفاً حقيقة لأنه جعل خطاب الصخرة كالتذكير لها بتكرار الوارثين. ولئلا يحصل لها النفور عند كل وارث يرد في قوله : «إليكِ أوى من أكل». فلما كان النازل في هذا الآنِ هذا الشاهد في محلِّ العرفان، وقد حصل الخطابُ للصخرة بخلاف المعهود، زجرها اللّه تعالى بقوله في ضمن الخطاب : «إليكِ أوى».

فكأنه قال لها في حال الزجر، عند إرادة النفور آن قدوم هذا العارف : «ألم تكوني محلَّ الوارثين ؟»، لأنَّ آكل كبد أبيه هو الوارث، لأن الكبد محلٌّ تكوين الدم، والوارث عبارة عمَّن شرب من دم أبيه. وفيه إشارة إلى أحدية الوجود، لأنه من

حين فتق العماء بصورة الكامل الواحدة عادت الموجودات المستودعة فيما يخلف من المرآة فروعه، وهي له بمنزلة الأولاد.

ولهذا لا يفتقر في حال انتقاله إلى وجود ولد وارث محدث الصورة، لكن يكون هذا الوارث من جملة الفروع التي وجدت مع أبيها، وهو لأبيه بمنزلة الظل، حتى إذا انتقل الأب قام الولد الذي هو بمنزلة الظل بصورة الوراثة، وتأخر إلى خلاف حتى وطئ محل أبيه المورَّى عن باطنه بالصخرة. فهذا الوارث كان يستمدُّ من أبيه الحياة دائماً، ويمدُّ بها إخوانه المفترقين في المرآة. فهو لا يتغذى إلا من دم أبيه حقيقة.

ولا يشترط أن يكون ولد الصلب، ولهذا ذكرنا الأحدية في الضمن، حتى يكون الوارث الآتي شارباً من دم أبيه، وإن لم يكن من ولد الصلب. لكن الأحدية تقتضي القرب، وإن كان الوارث بعيداً، فمن حيث انتقال هذا الوارث إلى مقام أبيه الكامل كانت حقيقة نقلته عين إيوائه إلى الصخرة، لأن هذا شهود يشترط لكل عارف كامل كما قررناه.

والمعرفة وراثة من الأب الكامل للابن الآخذ في الكمال. فإذا استوى على هذا المحلّ المورَّى عنه بالصخرة وخوطب بلسانها اللائق بها، كان قد اتصف بأوصاف أبيه كلها، وهو الذي ورث منه المعرفة. وهي عند ظهور كل عارف يحصل لها هذا النفور فتفتقر إلى الزجر كالحال في هذا الشاهد. والعلة في حصول النفور لها هو أنها لا تتيقن في زمان العارف أنه موروث من أجل اتصافه بأحدية الوجود وبراءته عن الثنوية في حال هذا الوصف.

فكما أنها لا تعلم أن مع اللّه ثانياً، فكذلك هي في حق العارف، ولا تعلم أن اللّه يتطوَّر في كل آن ويتحوَّل في صورة لم يكن فيها، لكنْ ليس في قوة الصخر أكثر من هذا العلم. فإذا تحوَّل اللّه تعالى في صورة أخرى آن انتقال العارف حصل لها النفور لأجل الجهل بمعرفة اللّه. والعجب أنَّ هذه الصورة التي قد تحوَّل اللّهُ فيها تشبه الصورة الأولى التي كان عليها أولاً صورةً ومعنىً، ومع ذلك يحصل لها النفور، ونفورها هو بعينه نفور العارف في آنِ شهود المحو.

ولهذا من لم يكن مراداً للكمال رجِع مسلوب العقل، والمرادُ للكمال لا يسلم من البهت والرعب والخوف مع حفظ عقله عليه. لكن من حين يرجع تُرفَع عنه جميع الأوصاف المخوفة بهذه الزجرة.

فكأنه يقول له بلسان الحقيقة : ألم تكن ظلَّ أبيك مراداً للمعرفة ؟ وفي الظاهر قال له بلسان التأنيث : ألم تكوني محل كل وارث ورث أبيه ؟ وهو المورَّى عنه بأكل الكبد.

وهذا الخطاب ظاهره مناسب لباطنه. وهذا الإرث إشارة إلى قوله ﷺ، في جواب اليهود : «إنَّ أول طعام أهل الجنة زيادة كبد الحوت». لأن الحوت ينشأُ في الماء، وهؤلاء - أعني أهل الجنة - قد اتصفوا بحياة الأبد من حين بعثة اللّه إليهم من الحيِّ إلى الحيِّ، وقد قلنا : إن الماء ممدٌّ لحياته، فلما اتصفوا بالحياة اتصافاً [٩٤ أ] وجب أنَّهم يُطعَمون من دم الكثيفة التي تكونت في هذا الماء حتى يكون وصفهم بالحياة حقيقةً ومعنىً.

أما الحقيقة فيجعل اللّه لهم بمراده أحياءً. وأما المعنى فإرثهم للحياة من اسم اللّه الحي لأجل الاتحاد الذي بينهم وبينه، فهم آكلون لزيادة الكبد حتى يتحقق لهم هذا الإرث عياناً. ولا يتحقق الإرث إلا بأكل الدم. وليس لنا عضو مكوِّن للدم إلا الكبد. فأكلهم لها تحقيق للاستمداد من اسم اللّه الحي عياناً.

قوله : «مع منكر البحر الأخضر»، إشارة إلى نفور العارف في آن المحو. لأن الخُضرة للصفاء. وهذا الشهود لا كدر فيه، بل لا كثافة، ليحصل لها التمييز. لكنه لطف صرف، ولهذا يوصف بالخضرة. وأما توريته عنه بالبحر فلأنه إذا ولج الشاهد فيه في حال إلقاء الجسد يقصر حفظه عن حصر ذلك الشهود حتى لا يجد له ابتداءً ولا انتهاءً.

وأيضاً فإن الشاهد له حيٌّ مدرك بذاته إدراكاً فقط. والإدراك هو حقيقة الحياة. فلهذا عبَّر عن هذا الشهود الذي قد اقترن بالإنكار بـ«البحر الأخضر»، لأنه حيٌّ مُدرك إدراكاً لطيفاً، لا كدر فيه. وهذا يحصل لكل عارف قبل الكمال، ونسمّيه المرتبة الثانية المورَّى عنها بشهود المحو.

ومن قبلها كان الشاهد ينكرها إنكار عدم ومضادة لا إنكار وجود وخفاء. لأنَّ غير العارف لا يتيقَّن أن هذه [الموجودات][1] فانية معدومة، بل يتيقَّنُ أنها ثابتة موجودة يقيناً عيانياً وإدراكاً حقيقياً، وكذلك العارف قبل معرفته. فإذا ولج في مثل هذه الأوصاف التي هي من شروط الكمال تيقَّنَ أنه كان على غاية الجهل وإنكار أحديَّة الوجود المورَّى عن صفتها بالبحر الأخضر.

---

١ . هذه اللفظة سقطت من (ا) واستدركناها من (س، ق ١٠٢ ب)

فكأنه قال له في الخطاب المؤنث بلسان الصخرة في حال الزجر عند وقوع الإنكار : ألم تكوني التي أوى إليها الوارث؟ وهو بعينه منكر البحر الأخضر ! أي الذي كان متصفاً بأوصاف الجهل، وهو الآن متصف بأوصاف المعرفة التي تتضمَّن الكمال.

قوله : **فخبّرني ما أُكل عليكَ ؟ قالَتِ الشطرُ. قال لها : والشطر الآخر ؟ قالت : غاب في البحر. قال: ميتاً أو حيّاً ؟ قالت له : حيّاً.**

أقول : إن خطابه للصخرة بالتذكير إشارة إلى المتصف بها، وهو المخاطب الشاهد. فإنه من حين خوطب بلسان الصخرة حصل له الاتصاف بتحقيقها، وهو لفظة الوراثة. ثم إنه استعلى على أوصافه وعلمه استعلاء الذكور على الإناث، وهو استعلاء استواء وقيومية، وظهر بصفاته اللائقة بالاستعلاء، واختفت أوصافه المخصوصة بالصخرة وهي التي مالت به إلى الهبوط النسبي حتى خوطب بالتأنيث. فلما حصل له هذا الاستواء مقترناً بالاستعلاء كان نفس استعلائه رفع اسم التأنيث عنه، إذ التأنيث من أسماء الذات.

وهو في حال استنطاقه بلسان الصخرة كان في خفاء يكاد يلحقه بالذات. فلما حصل الاستعلاء ظهر تقييده واختفى إطلاقه. والاستعلاء والهبوط منوط بالتقييد، فلما ظهر هذا التقييد عليه خوطب بالتذكير، لأن التذكير ينشأ عن حقيقة التقييد. والتأنيث ينشأ عن الذات المباينة لهذه الأوصاف. فخطابه بالتذكير خطاب حقيقي.

ويلحظ منه في الظاهر تناقض، وليس كذلك، لأن نسبة معناه إلى ظاهره نسبة خافية، لكن لا تناقض فيه. وإنما لما سبق بالتأنيث في الخطاب الأول، وكُرر الخطاب مذكراً، استبهم وهو ظاهر. لأن الخطاب لواحدٍ أولاً وآخراً. وموجب ذلك أنه ليس في عالم الباطن تذكير وتأنيث، فلهذا شاع أن يخاطب الشاهد بالتذكير والتأنيث لأجل اصطحابه للصفات الظاهرة إلى الباطن.

قوله : « فخبرني ما أكل عليك ؟ »، بالتذكير – امتحان للاتصاف على طريقة الاستفهام لأنه يلحظ منه كأنه يقول له : خبرني هل اتصفتَ بمجموع الأوصاف، أم

لا ؟ فقال : لا ، في جوابه بالشطر. لأنه قبل الوراثة كان متصفاً بالتقييد ، فعند الأكل اتصف بصفة الإطلاق ، وهي حقيقة الوراثة. والإطلاق نصف صفة الوجود ، وهو النصف المأكول ، فليس يرث آكلُ كبدِ أبيه منه سوى الإطلاق ، إذ كان الوارث قبل الوراثة موجوداً ، وكل موجود مقيَّد ، فقد كان متصفاً بالتقييد الذي هو أحد صفتَيْ الوجود. فعند تحقيق الإرث يتصف بالصفة الأخرى التي هي حقيقة المعرفة. ولهذا تفنى صورة العارف في حال اتصافه بها فناء عدم وبقاء ، وهي غاية معرفته إذ هي صفة الذات على الإطلاق.

فقد حصل في ذاته صفتان : إحداهما مأكولة وهي الموروثة ، والأخرى مرمية في البحر وهو التقييد المتخلف عن العارف عند إطلاقه. فالمتخلفة غاطسة في بحر التقييد الذي هو ممدُّ الحياة ، والمتصف بها هي ممدة الفناء لأن الإطلاق ليس فيه كثرة ولا بقاء تقييد ، والتقييد فيه الكثرة. فالنصف المأكول مائل إلى الفناء وهو البقاء الحقيقي. والنصف الغاطس في البحر مائل إلى البقاء وهو الفناء حقيقة ، إذ هو مقيَّد والتقييد فانٍ.

قوله : « ما أكل عليك ؟ قالت : الشطر » ، يريد به حقيقة الاتصاف بالوراثة.

وقوله : « الشطر الآخر غاب في البحر » ، يريد به ما تخلف من الجهل في صورة العارف المقيدة. لأن كل متخلّف مُستغنًى عنه ، لكن لما كان العارف [٩٤ ب] مفتقراً إلى صورته وجب أن يكون الشطر الآخر الذي هو صورته مستودعة في محل الحياة ، إذ المجموع حيٌّ. فكأنه قال له على لسان الصخرة : كم ورثت من أبيك ؟ قال : نصف صفاتي. قال : والنصف الآخر ؟ قال : خلفته حياً في حال كمالي.

قوله : « ميتاً أو حياً ؟ قالت له : حياً » ، يريد به حياة صورته في حال انفرادها بالتقييد الذي هو بحر الحياة المتجزئة.

قوله : « قال : والشطر المأكول ؟ قالت : ميتاً » ، يريد به إظهار حقيقة العدم في عين الوراثة لأن كلَّ ميت معدوم بالنسبة إلى الأحياء. فلما كان عين الاتصاف بالأكل ولوج في الموت جعلت المتصف ميتاً حيث اتصف بالعدم الذي هو حقيقة الوراثة.

قوله : **والشطر المأكول ؟ قالت : ميتاً. قال : حلالاً أو حراماً ؟ قالت : حلالاً. قال : فقولي حياً.**

أقول : قد تقدَّم القول في الشطر المأكول. وقد قلنا إنه حقيقة الاتصاف بالوراثة، لأنه من حين أكلَ كبدَ أبيه اتصف بأوصافه التي لم تكن في ذاته قبل هذا الإرث. فإنه كان متصفاً بنصف الوجود. وعند الوراثة اتصف بالنصف الآخر المعبَّر عنه بالإطلاق لأنه كان موجوداً مقيداً، وعند الوراثة عاد موجوداً مطلقاً، فالإطلاق هو الذي ورث من أبيه، وهو الشطر المأكول. والتقييد هو الصفة التي كان فيها[1]، وهو النصف الغائب في البحر.

قوله : « قال : حلالاً أو حراماً ؟ قالت : حلالاً. »، يريد بهذا الخطاب إظهار حقيقة نفور الصخرة في حال الاتصاف. لأن الحرام هو الممنوع عنه بجعل جاعل، فلما منع هذا صارت النفس تنفر منه طبعاً. فكأنه قال لها : ما تعافه النفس أو ما تقبل عليه ؟ قالت : بل ما تُقبِل عليه.

قوله : « قال : فقولي : حياً»، يريد به إظهار حقيقة تحريم الميت وتحليل الحي، لأن الحيَّ مقبول عليه، والميت تنفر النفوس عنه. فلما قالت في الخطاب الأول : هو الذي تُقبِل النفس عليه، وجب أن ينبِّهها على أن تصفه بالحياة. هذا كله والشاهد قد امتاز مستعلياً على جزئه الترابي المورَّى عنه بالصخرة، وهي تخاطب اللّهَ ويخاطبها، والشاهد سامع، وهي تنطق بلسانه، وهو في هذا الآن لا يتكلم إلى حين رجوعه من هذا الشهود، وأراد الإخبار عما شهد فقال : رأيت جزئي الترابي يخاطب اللّه بلساني ويخبره عن مجموع أوصافي الموروثة وغير الموروثة.

قوله : **قال : كم قعدوا عليكِ ؟ قالت : النَّهار كلَّه. قال : والليل ؟ قالت له : فارقوني بالليل، وانبسط عليَّ البحر الأخضر فغمرني بمادة القمر، فلما أبصر الشمس انحسر عني فانكشفتُ للشمس.**

أقول : هذا أيضاً خطاب تأنيث على لسان الجزء الترابي المورَّى عنه بالصخرة، مترجم عن لسان الشاهد الذي قد استعلى على عنصره في حال هذا الشهود.

١. في (١) الكلمة غير واضحة ويمكن أن تقرأ على أكثر من نحو، والمثبت من (س، ق ١٠٣ب).

فقوله : « كم قعدوا عليكِ ؟ قالت : النهار كلّه »، إشارة إلى الآن الذي حصل لهذا الشاهد فيه الكمال الذي هو حقيقة الوراثة. والقاعدون هم الوارثون من عهد آدم، عليه السلام، إلى الآن الذي كمل فيه هذا الوارث، ولهذا سألها بلفظ الجمع.

وقولها في جوابه : « النهار كلّه » يشير إلى الآن كما قلناه، وهو آن التقييد الذي مال فيه هذا الشاهد إلى الاتصاف، لأنهم ما داموا قاعدين لم يتحقق لهم الاتصاف إلى حين الزوال لكنهم في حال القعود آخذون في طريق الاتصاف. فإذا تحقق لهم الزوال، كان عين الزوال هو حقيقة الاتصاف، قوله : « قال : والليل ؟ قالت له : فارقوني بالليل »، يريد به تمكين الاتصاف في آنه المورَّى عنه بالليل، لأنه لم يتحقق لهم هذا الاتصاف إلى حين ولوجهم في الظلمة ورجوعهم منها. والرجوع هو عين مفارقة الصخرة التي يشبه نورها نور الليل. لأن نورها لا يميّز مثل نور الليل الذي لا يحكم له بأنه للتمييز وإن كان في ذاته مميِّزاً (اسم فاعل)، فتمييزه مثل تمييز الكثرة في حكم الإطلاق. وفيه – أعني هذا الإطلاق – يشهد الكثير واحداً، والواحد كثيراً. فمفارقة المتصف لعناصره المتمايزة يكون عند رجوعه من هذا الشهود، ولهذا قالت : « فارقوني بالليل »، أي اتحدتُ بإخواني من العناصر، وعاد الكلُّ واحداً، وفي هذا الحال يفارق كل واحد من العناصر صاحبه لأجل الاتحاد.

قوله : « وانبسط عليَّ البحر الأخضر »، تأييد ما ذكرناه من اتحاد العناصر عند رجوع كل عارف من خطابه بلسان جزئه الترابيّ، فإنه من حين هذا الاتحاد وآن الرجوع تسري الحياة في المتحدين[1] سريان بسط وغمر مثل غمر البحر الأخضر لهذه المخاطبة[2]. وهذا البحر هو الذي يغمر عنصر كل عارف، إذ هو صفاء وحياة ممتزجة بلطف خصوصاً. والعارف بعد هذا الرجوع واجتماع عناصره إلى حيث بقاؤها واحداً يكون قد اتصف بسر الحياة، وقد فني فناؤه [٩٥ أ] وعاد بقاءً. والحياة مستمدة من الماء. وقد قالت الحكماء الأقدمون، مثل **هرمس** وغيره : [« سِرُّ][2] كل شيء وحياته الماء». فهذا البحر هو ظاهر هذا السر الذي اتصف به العارف، وكيفية هذا الاتصاف غمره.

١ . في (ا) : « المتحد » و« المحاطة »، والمثبت من (س، ق ١٠٤ أ).
٢ . الزيادة من (س).

قوله : « فغمرني بمادة القمر » ، يريد بمادة القمر نور الذات ، إذ هو –أعني القمر– آية الليل ، والليل صفة الذات من حيث هو ظلماني . فلما كان القمر آية الليل وجب أن يكون نوره يستمدُّ من الذات ، لأن صورته تشبه صفتها . فكأنه قال : من حين فارقوني بعد اتصافهم بالوراثة انبسطَتْ عليَّ الحياة ، وغمرتني بنور الذات التي هي مادة القمر .

قوله : « فلما أبصر الشمس انحسر عني فانكشفت للشمس » ، يريد بالشمس النور المميِّز حقيقة ، وهو الذي قامت به الكثرة وثبتت أعيانها . فنشأته بالحقيقة من إرادة التقييد ، وصورته صفتها ، وكيفيته فعلها ، فعلى الإطلاق : لولا النور المورَّى عنه بالشمس لما تميَّزت الكثرة ، ولا تسمّى الوجود بالاسم الظاهر . فكأنه قال عن لسانها : لما أبصرت مادة الحياة صورة النور المميِّز انحسر عني ، أي انكشفت عني مادة الحياة ، فظهرت للنور المميِّز . وهذا يكون للشاهد عند رجوعه من اتصافه بالوحدة والكثرة ، فإنه يثبت الكثرة بخلاف ما كان عليه آن شهود [المحو] . وكَشْفُ عنصره الترابي من مادة الحياة هو عين إثباته للكثرة حتى يثبتها للعناصر أيضاً .

فكأنه قال : عند رجوعي من اتصافي بالكمال ، الذي هو غير مفارقة الصخرة وغمر عناصري بمادة الحياة ، وظهر لي النور المميّز للكثرة انكشفت مادة الحياة عن عناصري ، حتى تثبت لي بالنور المميّز المورَّى عنه بالشمس ثبوتاً حقيقيّاً .

قوله : **قال لها : والنجوم ما كانت تصنع عند محادثة البحر الأخضر للقمر ؟ قالت : انكدرت... ويحقُّ لها أن تنكدر .**

أقول : مراده بالنجوم النور المتجزئ الذي ليس له عند ظهور سلطان الظاهر حكم . وسلطان الظاهر هو الشمس . وكل نور يتميز به ، أعني بنور الشمس أو القمر ، أو بنور الوجود الذي ليس هو شمس ولا قمر نسميه نجوماً . إذِ النجوم أنوار متميزة . وهذا التمييز هو لشدة كثافة هذا النور . والقمر ألطف منه ، ولهذا لا يتميَّز نوره بغيره ، أي : لا يتجزأ . فكأنه حين انبساط البحر الغامر بمادة القمر حصل لهذه الصخرة المستمدة للحياة خطاب سِرَّانِيٌّ بلسان الحال . لأن النطق فيض العبارة وهو من شروط الحياة . وهذه قد أفيض عليها سرُّ الحياة في صورة فيض العبارة . وقد كان القمر مبايناً للبحر ليمدَّه فيض الحياة ، ويستمد البحر منه هذا الفيض ويمدُّ الصخرة

بالغمر. فلأجل مباينته للبحر – أعني القمر – حصلت المخاطبة. والخطاب هو فيض العبارة كما قلناه.

ومن شروط القمر أن لا يفيض فيضاً متجزئاً إذ هو مستمد النور من الشمس استعارة إلى حين ظهورها. ولهذا يخبو نوره آن ظهورها، فوجب أن يكون نوره مستعاراً لئلا يخلو الوجود الظاهر من نور الشمس. فالقمر مفاض عليه فيضاً واحداً. وهو يفيض أيضاً فيضاً واحداً. وليس فيضه كفيض الشمس، لكنه يمد النور إمداداً باطناً.

فلما كان فيضه الواحد على البحر الغامر للصخرة تخلفت النجوم عن الاستمداد، ونقص نورها الذي هو مميزها، فانكدرت لأجل النقص وعدم الاستمداد وعدم بقاء النور على حاله. لأن الأنوار كلها تنشأ عن الحياة فإذا لم تستمد الحياة نقصت مادتها ووجب لها الانكدار. فلما كان القمر يستمدُّ من نور الوجود الحقيقي، وهو يمدّ كل ما يتميز في صفة الذات التي هي الليل، وجب أنه إذا أقبل على محلٍّ قابل للنور، قبل منه هذا الفيض. وإذا أدبر عن محلٍّ قابل، نقص نور هذا المحلّ، لأجل استمداد القمر ما كان أفاض عليه. وهذا النقص هو الانكدار حين إدبار القمر عن النجوم وإقباله على الحياة.

قوله : **يا أيُّها القمر اطلع من بحر المغرب، فإذا وازيتَ قبة أرين فاسقطْ فيها ولا تغبْ في الشرق فتكنْ مطروداً.**

أقول : إنه لما غمر البحر الصخرة بمادة القمر الذي هو نور الذات كان القمر هو الظاهر على هذا البحر الغامر. والظهور ههنا بمعنى الاستعلاء، فكان القمر هو المخاطِب (اسم فاعل) عن لسان الصخرة. وذلك أنَّ الشاهد المخاطَب (اسم مفعول) بجزئه الترابي قد أخذ في اللطافة إلى جهة الاستعلاء، لأن جزأه الترابي قد أخذ من الخطاب نصيبه واكتفى من حين غمره بالبحر. ولما كان الغامر هو الماء وجب أن يخاطَب كما خوطِب الجزء الترابي. ويكون هذا الخطاب على لسان القمر ليكون ترجماناً عن الماء.

وقد سمَّت الحكماء الأقدمون الماء بالقمر رمزاً لأجل مناسبة الرطوبة، فكان القمر في حال هذا الشهود ترجماناً عن الحياة التي يستمد منها كل شيء بالأمر، وهو قوله : «اطلع من بحر المغرب».

وقوله : « اطلع من بحر المغرب »، يريد ببحر الغرب حياة الذات التي من صفتها الليل. ولهذا كان القمر آية الليل. إذِ الذات هي الفياضة وهي المفاضُ عليها، ففي حال كونها فياضة توصف بالشرق، لأنه منبع النور. وفي حال كونها مفاضاً عليها تسمَّى غرباً، لأنه أخذٌ بغير عطاء، إذ هو مفيض النور.

فلما كان الليل محلُّ الجذب، وهو متصف بأوصاف الغرب، وكان القمر آيته قيل له : « اخرج من بحر الغرب » أي من محلِّ الأخذ المباين للعطاء، لأنَّ الليل لا يفيض الظلمة، وإنما يُفاض عليه [٩٥ ب] النور آن ظهور الشمس التي هي ذات الفيض.

فمن حيث انتماؤه إلى الليل، المورَّى عنه بالغرب، لا يصدق عليه الفيض ولا العطاء، بل يصدق عليه الجذب. ولهذا كان نوره مستمداً من نور الشمس. فبحر المغرب على الحقيقة هو محل الجذب والقبول بشرط الحياة. وبحر الشرق هو محلُّ العطاء والفيض بشرط الحياة أيضاً. فكأنَّهُ قال للقمر في حال هذا الخطاب : اخرج من محلِّ الافتقار المورَّى عنه بالغرب واظهر بصفته التي هي الليل.

[قوله][1] « فإذا وازيت قبة أرين فاسقط فيها »، يريد بقبَّةِ أرين محل الاعتدال. وقد قيل إنها بُنْية بجزيرة سرنديب، علامة لقطع الشمس في خط الاستواء. وأحرى أن يكون موضع هذه القبة الحدَّ المشترك بين الحضرات كلها، فهي مستودعة في الأولية. والطالع الذي يمرُّ عليها يجري في الحدّ إلى حيث الآخر. والآخر ههنا بمعنى الغرب، وهي الصفة التي يظهر القمر فيها، والأولية بمعنى الشرق، وهي التي ينشأ عنها خط الاعتدال المار من المشرق إلى المغرب. فإذا ظهر القمر من بحر المغرب الذي هو محل القبول من الذات يوازي هذه القبة التي هي محل الاعتدال ضرورة.

قوله : « فاسقط فيها »، لا فائدة فيه إلا امتثال الأمر، وعدم الفائدة هو أنه إذا ظهر من بحر الغرب الذي هو محل الجذب، ولم يكن بينه وبين محل الاعتدال حاجز ولا حدٌّ ولا فاصل فيسقط اضطراراً، فليس فيه فائدة سوى الامتثال للأمر.

قوله : « ولا تغبْ في الشرق فتكن مطروداً »، يريد بهذا النهي وقوف القمر، الذي هو نور الذات، في محله الذي هو حقيقة الجذب، لأنَّ نور الجذب غير نور الفيض والعطاء، ومحلُّه يباينه أيضاً. وقد قلنا : إن الغرب هو محلُّ القبول، ونوره وهو القمر الذي هو نور الذات، ونور الذات الخافية يباين نور ظاهرها الذي هو الشمس.

---

١ . الزيادة من (س، ق ١٠٥ أ).

والمتباينان ههنا ضدّان لا يجتمعان وجوداً وعدماً، ولهذا كان ظهور الشمس لا يُجامع ظهور القمر، فكأنَّه أمرَ نورَ الذات الموَرَّى عنه بالقمر بالإقامة في محلّه اللائق بظهوره، ونهاه عن الجري الذي يفضي به إلى المغيب في الشرق. لأنه إذا حلّ الشيء في غير محلّه يكون مطروداً ضرورةً، خصوصاً إن كان فعله الصادر عنه مناقضاً لفعل المحلّ.

والطردُ عدمُ القبول، فإذا كان الشرق ليس بمحلّ القبول والأخذ، بل هو محل الفيض والعطاء، فإنَّ ذاته تنفر من حيث هي من كلِّ ما يأتي من الغرب راجعاً. ونفورها عدم القبول لأجل المناقضة التي بينهما.

قوله: **يا أيُّها القمر شرِّف الشرق بطلوعك ولو مرة واحدة في السنة.**

أقول: إنه نبَّهَ نور الذات الموَرَّى عنه بالقمر على الطلوع في الشرق. وإنما ورد التنبيه لأن القمر في حكم الخطاب السابق مستودع في الغرب، وهو ظاهر منه. والمستودع في محلّه لا يظن أنه يخرج منه، بل يقطع بالإقامة على هذا النهج. فلما كان في محل اللائق به وهو مخاطب، وجب أن ينبَّه على عادته المستمرَّة، لأن الشرق هو محلُّ الطلوع، وفيض الطوالع والقمر من جملتها.

فعلى الحقيقة الشرق محلُّ طلوع القمر لأن الطوالع مفاضة عن الذات. فإذا كانت الذات فيّاضةً كان الشرق محلَّ طلوع القمر. إذ هي من جملة الطوالع. وإذا كانت الذات متّصفة بالجذب مُسمّاة بالقبول يكون القمر مستودعاً في الغرب، إذ هو نور الذات في حال براءتها عن الفيض. وهي لا تكون بريئة عن هذا الفيض في كلّ زمانٍ إلا مرة واحدة، وهو آن اتصاف الكامل بالفناء. فالنور الذي يدرك الكامل فيه ذاته في حال فنائها هو نور الذات الموَرّى عنه بالقمر، وهو الذي نسمّيه ظلمة بالنسبة إلى الظاهر. فهو يظهر للكامل المراد للفناء في آنِ إلقائه للجسد وولوجه في الفناء في صورةٍ نورانية كطالعٍ يشبه هذا القمر.

فقوله: «شرِّف الشرق بطلوعك ولو مرة في السنة»، يريد به ظهور نور الذات آن فناء العارف في حال فناء التمييز وبقاء الإدراك. فكأنه يقول لنور الذات: اطلع من محلِّ الشرق لهذا الشاهد في زمانه ولو مرة واحدة. وهذا ممّا حصل لهذا الشاهد قبل الكمال.

قوله : **يا أيها القمر حرَّمْتُ عليك الطلوع ما دامتِ المشارق والمغارب باقية.**

أقول : هذا تأييد ما ذكرناه في قولنا : إن القمر ههنا عبارة عن نور الذات الذي يظهر للعارف آن فنائه. فلهذا قال له : «حرَّمتُ عليك الطلوع»، لأنه من حين فنيَ في الذاتِ مرةً واحدة لا يعاودُهُ هذا الفناء قصداً من اللّه تعالى. وإن شهده فإنه يكون على سبيل الافتقاد. ولا يكون فناءً حقيقياً. ومن ههنا قال : «إن اللّه لا يتجلّى لأحدٍ مرتين». فالتجلّي في هذه الصورة حرام، أي ممنوع بتلك الحقيقة للكامل لأنه لا فائدة فيه.

والقصد في التجلّي الأول هو الاتصاف بأوصاف اللّه كلِّها. فإذا حصل للعارف هذا الاتصاف يستغني عن الافتقار إلى هذا التجلّي الذي هو بنور الذات المورَّى عنه بالقمر.

قوله : «ما دامت المشارق والمغارب باقيةً»، يريد بالمشارق محالَّ فيض العارف المخصوص بالكمال. والمغارب هي المقابلة لهذا الفيض بواسطة الافتقار الذي ينشأ عن النقص. فمن حين اتصافه المتمكّن بلفظة الخلافة عاد فيّاضاً، وفيضه بعينه هو فيض الذات. ومن حيث الافتقار [٩٦ أ] الذي تتضمنه ذاته الكاملة هو جاذب. ففي ذاته الشرق والغرب صفتان كامنتان. وهو من قوله تعالى : ﴿ربُّ المشرِقَيْنِ وربُّ المغرِبَيْنِ﴾ [الرحمن / ١٧].

قوله : **يا أيُّها القمر غُصْ في البحر الأخضر، ولا تظهرْ إلاّ لحيتانِه، ولا تخرجْ منه أبداً.**

أقول : مراده بهذا الخطاب تنبيه نور الذات، المورَّى عنه بالقمر، على الكمون في ذات هذا الشاهد عند إرادة الاتصاف بالذات، لأنَّ القمر هو نورها في حال إطلاقها. فعند وجود كل عارف لا بدَّ لهذا النور من التنبيه على الكمون في ذات هذا الموجود. والبحر الأخضر هو الحياة الخالصة الصافية التي اتصف بها العارف آنَ فنائه. والغوص في هذا البحر بمنزلة الكمون. فكأنه يقول للنور الذاتي - المورَّى عنه بالقمر - : اكمنْ في ذات هذا العارف المتصفة بالحياة، المعبَّر عنها بالبحر الأخضر، عن أمري.

قوله : « ولا تظهر إلاّ لحيتانه»، يريد بالحيتان مجموع العارفين الذين قد صدق عليهم سرُّ الحياة، وعادت أجسامهم ذاتية الصفة، ومعانيهم في اللطافة تشبه الماء الصافي، المورَّى عنه بالبحر الأخضر. فعلى الحقيقة لا يظهر هذا النور الذاتيُّ، المورَّى عنه بالقمر، إلا لهؤلاء الذين قد صدقت عليهم الحياة الحقيقية، وقد عادوا فيها بمنزلة الحيتان. فهذا النور لا يفتقر إلى التنبيه على الظهور لهؤلاء، المورَّى عنهم بالحيتان، إلا لأنه عرف باسم القمر.

والقمر قد جرت سنة اللّه أنه يشهده عالَم الظاهر، كما يشهده عالَم الخفاء المورَّى عنهم بالحيتان. لكنَّهُ نبَّهَ في هذا التنبيه أنه ليس لعالَم الظاهر حقيقة. فلما كان القمر مشهوداً لهم قيل له : « لا تظهر إلا لحيتانه»، أي لا تظهرْ باسمك النور الذاتي إلا لهذه الحيتان. ولهذا لا تظهرْ في الظاهر إلا مُسمًّى بالقمر. بل لا يعلم أحد من عالَم الظاهر أنه نور الذات في حال إطلاقها سوى الواحد المنفرد في العَصْر، وهو أحد الحيتان.

قوله : « ولا تخرجْ منه أبداً»، يريد بهذا الأمر كمون النور في ذات العارف المنفرد بغير ظهور إلى حين زواله المعهود. فإنه لا يزول على الحقيقة. وإن زال جسمه فيكون خفاءً بالنسبة إلى الظاهرين. فلأجل هذه النسبة يقوم مستخلَف آخر مشهوداً دائماً بدوام اللّه تعالى. فإلى هذا الدوام أشار بقوله : « ولا تخرجْ منه أبداً»، يعني ما دام هذا العارف موجوداً.

قوله : **يا أيُّها القمر قلْ للبحرِ الأخضرِ يضمُّ عليكَ أكنافهُ عن أمري. ولا يتموَّجْ ولا يتراكمْ فيُسمع دويُّهُ، وأنا أغارُ عليهِ.**

أقول : مراده بهذا الخطاب إرسال أمرٍ إلى الحياة على لسان القمر، المورَّى عنه بنور الذات. والبحر الأخضر هو الحياة الصافية. فوقت كمال العارف يحصلُ المزاج بين هذه الحياة وبين النور الذاتي، المورَّى عنه بالقمر. وهذا المزاج بمنزلة الضمّ إلى حيث كمون النور، فعند هذا المزاج يحصل للعارف الفناء الحقيقي. ولا يكون الفناءُ إلا بإخفاء النور، وظهور الحياة المعبَّر عنها بالبحر. فكأنه أرسل إلى الحياة صورة هذا المزاج على لسان النور الذاتي المسمَّى بالقمر. وهذا يكون قبل كمال العارف بآن واحد.

قوله : « ولا يتموَّج ولا يتراكم »، يريد بالتموُّج استعلاء الحياة بعضها على بعض في حال ازدحامها عند قدوم العارف. فإنه إذ قدم في آن فنائه على هذه الحياة عاد البحر له بمنزلة المحالِّ. وتعود جهاته متهافتة لتضم أكنافها على هذا العارف، لأنَّ قدومه زيادة حياة وسعة في هذا البحر. فكأن اللّه تعالى بعث إلى هذا البحر، الذي هو حياة الذات، صورة المزاج على لسان نورها. وهو الذي يحصل بين الحياة والعارف في حال فنائه. وأَتْبَعَ هذا الأمر بأن قال للبحر : « لا يتموَّجْ »، أي : لا يحصلْ بين جهاتكَ تهافت، فإنَّ عارفاً يَقْدُمُ الآن. وهذا مما حصل لهذا الشاهد قبل كماله. وكذلك : « ولا يتراكمْ ».

قوله : « فيُسمعُ دويُّهُ، وأنا أغار عليه »، يريد بدويِّهِ الصوتَ الذي يحصل في آن التهافت. واللّه يغار على هذا الصوت أن يسمعه إلا هو. والسامعون هم الشاهدون للصورة، وأصحاب الأحوال والمقامات، إلى غير ذلك. فاللّه تعالى يغار عليهم أن يتعالوا على محالِّهم بسماع هذا الصوت فإنه من حين يسمع يحصل للسامع الاستعلاء، وهؤلاء لا يلحقون درجة الاستعلاء الحقيقي. فلهذا يغار اللّه على دويّ البحر أن يسمعوه، فإن كلاًّ له مقام معلومٌ.

قوله : **بلّغْهُ عني، وقولي له : إنْ تموَّجَ أو أظهرَ نفسَهُ أو رمى بك على ساحله أو حجبك عن حيتانه أُسلِّط عليه دابَّةً من دوابِّي تشربه ثم ترمي به من دبرها في العدم، وأُخرجك منه وألقيك في البحر الأبيض ليكون أبلغ في نكايته.**

أقول : مراده بهذا التنزُّل إرسال أمر على لسان النور الذاتي المورَّى عنه بالقمر إلى البحر الذي عبَّرنا عنه بسرِّ الحياة، فإنَّهُ قبل هذا الخطاب أرسل هذا الأمر بعينه إليه. فكأنه لم يمتثل هذا الأمر، وذلك لأنه آن إرادة اتصاف الشاهد بالكمال قبل الاتصاف يشهد الصورة، وهي تعلمه بالكمال ملاحظة على سبيل الإشارة، فيحصل له تردُّد ما على سبيل الشك، لأنه لم يشهد الآن شيئاً، وقد [٩٦ ب] خوطب بما سيكون، فَعَدَمُ قبوله بعينه لهذا الخطاب هو عدم قبول البحر في حكم الإرسال الأول. فبعد هذا يحصل للشاهد يقيناً بأنه لا بدَّ له من الكمال، وهو افتقار ما يدركه الشاهد في ذاته.

فهذا اليقين الذي حصل له الآن هو الأمر الثاني، وهو قوله : « بلِّغْهُ عني وقولي له»، وهذا الأمر قد اصطحب تخويفاً ما، وهو تخويف الشاهد آن إرادة الكمال. فكأنه يقول له في هذا الآن بلسان الغضب : لا تجزع فإنَّكَ ستقع فيما هو أشدُّ خوفاً وأكثر ظلمة، قسراً بإرادتي. فإذا سمع الشاهد هذا الخطاب حصل له اليقين المذكور.

وهذا الإرسال كلُّه على لسان النور ماراً إلى الحياة. ومن حيث أن المرسل آن الإرسال يغيب عن المرسل ظاهراً آن قضاء الحاجة، وغيبته هي إخفاؤه في الصخرة المذكورة التي هي الجزء الترابي الذي في جسم هذا الشاهد. قيل له : « بلّغه عني وقولي له» لأنه في حكم الخطاب السابق كان مخاطباً للنور بلفظ التذكير، لأننا قلنا إنه استعلى النور على الصخرة آن إرادة الخطاب له.

ولأجل ظهور النور على الأجسام الكثيفة يُخاطَب بالتذكير، لما فيه من الاستعلاء. ومن حيث أن الكثيف سُفلي خوطب بالتأنيث. وقد جعل اللّه الذَّكَرَ قيُّوماً على الأنثى. والقيومية بمعنى الاستعلاء. فلما كان هذا النور الموَرَّى عنه بالقمر عند الخطاب مستعلياً على الصخرة المخاطبة بالتأنيث، وجب أنه عند الغيبة التي هي الإرسال يكتمن لأنه متعلق بها من حيث قيام الأجسام بالعناصر الأربعة. فعند هذه الغيبة ظهرت الصخرة على النور لأجل كمونه فيها، فخوطب بالتذكير أولاً قبل الكمون. ثم عطفَ إلى الصخرة آن ظهورها فخاطبها بالتأنيث. فهذا كيفية قوله : « بلِّغْهُ وقولي».

قوله : « إنْ تموَّج أو أظهرَ نفسه أو رمى بك على ساحله أو حجبَك عن حيتانه أُسلِّط عليه دابَّة من دوابي تَشربُهُ»، يريد به أمراً منوطاً بالتخويف. وذلك صورة الإلقاء في العدم. فإنَّ التموُّج قلنا : إنه تهافت الحياة آن قدوم هذا الشاهد على الفناء، وليس من شروط الحياة آن القدوم، لكنه يقع على سبيل العَرَض. وقد أراد اللّه نفي هذا العَرَض الذي هو التهافت عند ولوج هذا الشاهد فيها لئلا يحصل له الظهور، أعني للبحر، ولا الاستعلاء بعضه على بعض.

وقد سبق قوله : « إنني أغار عليه»، فأرسل إليه قائلاً : إنْ تموَّجَ خرج من حكمي. وكذلك باقي الأوصاف إلى آخرها، فأيّ شيءٍ ارتكب منها سلطت دابَّة تشربه، أي آفة تخفيه عن كمونه في هذا الشاهد، لأن كمونه زيادة حياة، ومَنْعُهُ،

موت عدمي النسبة. وهذه [الدابة] هي الاسم «المنتقم» مع ظهور شيء من العزّة، فلا تَمْنَعُ الكامل عن كماله، لكنها تخفي الحياة فيه إخفاء يحير[1]، لئلا يظهر عنها منه فيض إلى شيء من الموجودات.

ولهذا يكون بعض الكاملين صاحب كرامة، وبعضهم ليس كذلك. ولا يكون صاحب الكرامة أكمل من الآخر، لأنَّ كليهما متصفان بسرِّ الحياة من حين الفناء في الذات، لكن الواحد منهما يفيض الحياة ظاهراً، وهو صاحب الكرامة، والآخر يفيضها خافية فلا يُدرَكُ لأبصار الناظرين. وسبب ذلك أنه ربما حصل له شيء من المنع آن الجمعِ بين النقيضين فلم يتركه مفيضاً للحياة على هؤلاء الجاهلين أولي المسكنة، وهذا المنع هو الدابة المذكورة.

فكأنه كلما أراد الكامل فيض الحياة ظاهراً حصل هذا المنع فيكمنها في ذاته وهو العدم المذكور، لأنَّ ذاته من حين فنائها اتصفت بالعدم المعهود. وهذا المنع يحصل لبعض الكاملين لأجل غيره يتضمن شُحّاً ما. وهذا الشاهد رحمه اللّه بريء عن ذلك ضرورة، لأنه حاتمي النسب طائي الأصل فيلزمه الكرم ظاهراً وباطناً.

قوله: «وترمي به من دبرها في العدم»، يريد بالدبر ضدَّ القُبُل. والفيض لا يكون إلا من أمام، لأن الحقَّ تعالى له صفتا إطلاق وتقييد. فالإطلاق هو المعبَّر عنه بالدُّبُر وهو العدم المذكور. والتقييد هو المعبَّر عنه بالقُبُل فعليه الفيض من الإطلاق المورَّى عنه بالعدم. ولهذا يعود الشاهد عند كماله إلى خلاف ليتّصف بالعدم الذي هو بقاء حقيقي.

وقد نقل الإمام **القشيري**، رحمه اللّه، في «**رسالته**» عن بعض المحققين في كلامه أنه قال: «يعود آخر العبد إلى أوَّله». يريد به عودَ النهاية على البداية.

قوله: «وأُخرجك منه وألقيك في البحر الأبيض ليكون أبلغ في نكايته»، يريد به غاية تحذير البحر عن الأفعال السابقة من التموُّج والظهور إلى غير ذلك. فإن البحر يخاف من خروج هذه الصخرة منه لئلا تنقص حياته التي دخلت عليه وقت امتزاجه بجزئه الترابي المعبَّر عنه بالصخرة. إذ الحياة التي في الإنسان حال جمعيته العنصرية أكثر من كونه متفرقاً وأظهر. وهذا التفريق يكون للشاهد قبل فنائه بآنٍ واحدٍ أو آنَيْنِ، فعند محوه يحصل الجمع الحقيقي الذي لا انفصال منه.

---

١. في (س، ق ١٠٧ب): «يحيز».

وهذا التفريق قد حصل لهذا الشاهد وقت خطابه [٩٧ أ] من الجزء الترابي المورَّى عنه بالصخرة. وهو قبل ولوجه في البحر الأخضر، فمن حين يصدق هذا الولوج، يعود هذا البحر الأخضر المعبَّر عنه بالحياة خائفاً لئلا يحصل له هذا التفريق الأول مرة ثانية. وهذا الجهل تتضمنّه ذاته، ولا تعلم أن هذا الجمع لا يطرأ عليه التفريق ما دام الأبد. فَخُوِّفَ عن ارتكاب الأوصاف المذكورة بخروج الصخرة منه وإلقائها في البحر الأبيض.

والبحر الأبيض هو النور. والبحر الأخضر من حيث هو ظلماني لا نور فيه، فهو ينفر عن النور كما تنفر الظلمة عن الضوء طبعاً. فمن حين ولجت الصخرة في البحر الأخضر برئت عن النور وحصل لها الجمع. فهو يخاف على الجمع من التفريق، فإنه إذا حصل التفريق كانت الأجزاء ملقاة في النور المورَّى به عن البحر الأبيض.

ولا نكاية للظلمة، التي هي صفة البحر الأخضر، أعظم من مزاجها بالنور، لأن الظلمة هو صفة الذات المطلقة التي هي حقيقة الوجود. فإذا ظهر هذا النور عادت الحقيقة المطلقة مقيدة، وانطلق عليها اسم الكثرة. والحقيقة المطلقة تضادُّ هذا التقييد مضادَدَةً [كذا] لا اجتماع لها، وهي التي يخاف البحر منها.

قوله : **يا أيُّها القمر قل للصخرة تتفجرْ اثنتي عشرة عيناً، فإذا انفجرتْ فانغمسْ في كل عينٍ غمستين كاملتين، واغمسْ ثُلْثَكَ [الثُلْث] في ثالثِ غمسةٍ، فالثالثة[1] محلُّ الكم.**

أقول : يريد بهذا الخطاب تنبيه الصخرة على إظهار الحياة في اثني عشر سراً وهي : سرُّ الإرادة، وسرُّ النقض، وسرُّ الحدّ، وسرُّ الظهور، وسرُّ المقابلة، وسرُّ الفيض، وسرُّ الإطلاق، وسرُّ التقييد–وهما النقيضان اللذان يجتمعان في الشهود عند كمال العارف – وسرُّ الأولية، وسرُّ الآخرية، وسرُّ الباطن، وسرُّ الظاهر.

فالصخرة تظهر بهذه الأسرار عند إرادة إخفاء النور الذاتي المورَّى عنه بالقمر فيها، لأنَّ هذه الاثني عشر تتضمن مجموع الوجود. فوقت اجتماع النور والظلمة التي يشترط فيه إخفاء النور في الظلمة التي هي نور الصخرة تظهر هذه الصخرة بما أكمن فيها من الحياة في صورة هذه الأسرار المورَّى عنها بالأعين.

---

١. في الأصل : « فالثالث »، والتصحيح من الشرح اللاحق.

وحقيقة هذا الظهور يكون من أجل وجود النور الذاتي ليكمن فيها، فيكمن مرة واحدة يتصف فيها بالتقييد. ولهذا يعود إلى الظهور. ثم إنه يكمن مرة ثانية فيتصف بالإطلاق ويمتزج بالصخرة ممازجة تناقض، إذ النور والظلمة لا يجتمعان في بداية العقول. والإطلاق الذي هو منشأ ظلمة الصخرة يريد فناء هذا النور إلى حيث عدم التمايز، والنور بظهوره يريد الاستعلاء والظهور على الظلمة. والصخرة بظلمتها لا تدعُه يصل إلى هذه الغاية، فيقهر النور بظهور تلك الظلمة، ويخلص بالقهر ثلث نوره ويستعلي به على الظلمة، لأنه من حين اتصف بكلا صفتَيْ الإطلاق والتقييد صار قسط الصفتين من جسم النور ثلثاه. وعاد الثلث الآخر ظاهراً لا يخفى إلا بكمون جديد. ولهذا قال له: «فاغمس ثلثك في ثالث غمسة»، فلا يقدر النور من ههنا على الكمون في سرِّ الصخرة إلا بغمسة ثالثة. فلاتِّصافه بالإطلاق غمسة، وبالتقييد ثانية، وبالخفاء الكلي ثالثة.

قوله: «فالثالثة محلُ الكمِّ»، يريد بالكم محل الانقسام والتجزؤ وإذا اتصف بهذا التجزؤ قَدَرَ على الحصر. فكأنه يقول للقمر: اكمن في أسرار الصخرة في كل عين منها ثلاث مرار حتى تحصل لك القدرة على الحصر والانقسام وحصر العدد. إذِ الثلاثة أول جمع. وإنما عاد إلى خطاب التذكير بعد قوله: «قولي له» خطاباً مؤنثاً، لأنَّ القمر حال انفجار الصخرة وغمسه في أسرارها عاد مستعلياً عليها بالثلث الظاهر بعد الغمستين، وهو المراد بغمسة ثالثة. فلأجل استعلائه عليها بثلاثة خوطب بالتذكير، لأن النور لفظ مذكر وخصوصاً القمر.

قوله: **يا أيُّها القمر لا تنظر إلى الصخرة فتنسى أن تُوَصِّلَ ما قلته لك للبحر الأخضر.**

أقول: هذا الخطاب ورد قبل أداء الرسالة المخوفة إلى البحر على لسان القمر.

قوله: «لا تنظر إلى الصخرة»، يريد بالنظر ههنا ملاحظة تفضي إلى الممازجة. فكأنه يقول للقمر: لا تنظر إلى الصخرة بعين الاتحاد فتجنُّك في باطنها. ومتى حصل الاجتنان نسي المجتنُّ كلَّ ما كان عنده ظاهراً. وإذا وقع النسيان امتنع وصول التخويف إلى البحر، فيخاف عليه من ارتكاب الأوصاف المنهيّ عنها من التراكم والظهور، إلى غير ذلك.

قوله : **يا أيُّها القمر لا تسقط في قبة أرين حتى تكون قمراً ، إن كنت بدراً فلا تطلع ، أو هلالاً فلا تطلع ، ولكن اطلع قمراً ، ولا تفارقْ أرين تقفْ على سرّ الأنهار، إن شاء اللّه تعالى .**

أقول : إنَّه لّما تحقَّق الجمع الحقيقي في [٩٧ ب] ذات هذا الشاهد ، رضي اللّه عنه ، انفرد النور من الظلمة عند رجوعه من الخلع الذي كمل فيه . وإذ امتاز النور عن الظلمة يعود كلُّ واحد منهما ناقصاً . [وإن كان كاملاً في ذاته][1] بالنسبة إلى الآخر ، والناقص يحذر من المخاوف . وليس هذا التحذير إلا للنور ، لأن الظلمة بإطلاقها عارية عن الخوف . والنور يخاف من العدم الذي هو الإطلاق . فحين تميَّز هذا النور الذاتي نُهِيَ عن السقوط المتصف بالإشراف على قبة أرين ، لأنَّها محلُّ الاعتدال . وهذا قد باين الاعتدال بكماله .

والكامل لا يقدر على موازاة الكامل المورّى ههنا بقبة أرين لاعتداله وكماله . فكأنه قال له : لا تظهر ما دمتَ كاملاً ، ولا تبغِ الكمال ، ولو ظهرت بأوصافك مجموعها . فإن كاملين لا يتقابلان ، وأعني بالكاملين : البدر ومحل الاعتدال . فلا بدَّ أن يكون أحدهما ناقصاً بالنسبة إلى الآخر . والأَوْلَى نقص البدر . ولهذا قال له : إن كنت بدراً فلا تسقط على القبة المذكورة ، إلا أن تكون قمراً .

قوله : « ولكن اطلع قمراً ولا تفارق أرين تقف على سرّ الأنهار » ، يريد بذلك التخويف للقمر تنبيهه على الاطلاع على صورة الفيض وكيفية تجزُّئِهِ المورَّى عن أسراره بالأنهار ، فإنه إذا كان طالعاً على القبة المذكورة يكون مستودعاً في الحدّ الفاصل بين الذات الفياضة وبين المقيَّدات . فما دام في الحدّ يقف على هذا الفيض اضطراراً . والأنهار هي مادَّة كل فيض وحصره . وهذه المادة نسميها نهراً وبحراً ، إلى غير ذلك مما يدلُّ على الحياة .

١ . الزيادة من (س ، ق ١٠٩ أ) .



قال الشيخ، رحمه اللّه :

المشهد التاسع

بسمِ اللّهِ الرحمنِ الرحيمِ

أشهدني الحقّ بمشهد نور الأنهار وطلوع نجم المراتب.

أقول : مراده بهذا الخطاب إظهار ما شهده من ذات اللّه تعالى بمحل نور الأنهار، وهو محلٌّ تشهد الذات فيه فيّاضةً فيكون الشاهد له مستودعاً في الحدّ، بيْن الأولية والظاهر. فلهذا شهد فيه صورة الفيض المخصوص بالحياة لا بمطلق الفيض، لأنه قال : «بمشهد نور الأنهار»، فعرفنا أنه النور المميّز للحياة فقط. وهذا النور من أضعف ما يكون من الأنوار وأقلها ضياء، لأنَّ الحياة خافية لا يدركها سوى الفياض تعالى، ولا تدرك المتميزات سريانها إلى حيث تكون صفات، والفياض موصوف بها. فعند هذا البقاء يدرك فيض الحياة بنورانية خافية الضوء تكاد تلتحق بالظلمة ويدرك تجزُّؤها لمساً لا عياناً.

ويشترط أن يكون المدرك مستودعاً في الحدّ، لا إلى جهة الفيض ولا إلى جهة المفاض عليه، ليشهد الكيفية فقط، ويدركه لكونه حياً لممازجة ما بين الحياتين، حياة الشاهد وصورة الفيض. وهذا النور ينشأ عن الذات ويتقدم على كل فيض ويشتد ضياؤه ويضعف بحسب اللطافة والكثافة. فكلما كثف كان نوره أشد وأظهر للأبصار. وكلما لطف كان نوره إلى الخفاء أقرب، وليس لنا جسم ممدّ للحياة مرئي ألطف من الماء، فوجب أن تكون نورانيته خافية كما ذكرناه. خصوصاً إن كان الشاهد محيطاً بكيفية الفيض أو متصفاً به كهذا الشاهد وأمثاله رحمهم اللّه، فتُدرك هذه النورانية أشبه الأشياء بنور الليل لأنه من صفات الذات في حال إطلاقها.

ولا يمكن شهود هذه الكيفية من غير شهود الحق تعالى. فكأنه قال: شهدت ذات الحق فياضة للحياة في حال إلقائي للجسد. ووقوفي مستودعاً في الحدّ الفاصل بين الأول والظاهر، وتميّز لي هذا الشهود بنورانية مختصّة بفيض الحياة.

قوله: «وطلوع نجم المراتب»، يريد به تمكين هذا الشهود المخصوص بالفيض بطالع النجم، الممكن لتمييز الحياة على اختلاف محالّها وما تتضمنه من الضيق والسعة والعلو والانخفاض، إلى غير ذلك مما يختصّ بالتجزؤ ولهذا قال: «وطلوع نجم المراتب»، فإن المراتب تقتضي العلو والهبوط واختلاف المحالِّ. وهذا الشهود يتضمَّن إدراكات كثيرة يمكِّنها هذا الطالع المذكور. واختلاف الإدراك ههنا بقدر اختلاف الحضرات وما يتفرع عنها من مدد عوالم مثالها وما يحيط بها وحدودها. فكل له إدراك متميّز. والمجموع يتضمنه إدراك واحد. وهذا الإدراك المختلف الجامع لا يكون إلا للكامل، لأن الخلع المخصوص بشهود الذات فياضة لا يكون إلاّ له، لأنه على سبيل الرجعة إلى الأولية ولا يكون إلا لمن اتصف بالفناء في الذات.

وكذلك شهود ﴿ألستُ بربكم﴾ [الأعراف / ١٧٢]، وفيه قال الإمام المؤيد العارف [٩٨ أ] سهل بن عبد الله **التستري**، رضي الله عنه، لما سئل عن الولي أو العارف فقال: «مَنَ سمع بأذنيه خطاب ﴿ألستُ بربكم﴾، وقال: بلى»، فقيل له: وأنتَ سمعتَ ذلك؟ فقال: نعم، وأعرف من كان عن يميني ومن كان عن شمالي». وهذا السماع لا يكون إلا بتحديد الشهود الوصفي بعد الكمال، وعود آخر العبد إلى أوله. فلما كان هذا الشاهد، رحمه الله، في حكم هذا الخطاب متصفاً بالكمال الأتمّ، وجب أن يشهد صورة فيض الذات المخصوص بالحياة متميزاً بالنورانية المذكورة ومتمكناً بالطالع المذكور أيضاً.

وهذا الطالع الممكَّن في غاية ما يكون من النسبة إلى الأنهار، لأنه بقدر الحياة يحصل للإنسان دراية وتحصيل علوم وشدة إدراك، وهذه كلها مما يختص بالسعة التي يستعلي بعضها على بعض. فلما ظهر هذا النجم بوصف المراتب كان في غاية القرب والإضافة إلى الأنهار المذكورة. فقد كان هذا الشاهد في حال شهود الأنهار واقفاً لا جارياً، لأن محلّه الحدُّ ولا يكون فيه إلا واقفاً. فآن شهوده لهذا الطالع جرى راجعاً إلى جهة الأولية فشهد في جريه هذا الطالع المذكور، لأنه لا يُشهد إلا في

حال الجري. ولذلك حكمنا عليه بأنه للتمكين لا للتمييز. فإننا نشهده على سبيل المصادفة في حال الجري ويكون هو القصد.

فمن حين يشهد الشاهد هذا الطالع المذكور يتمكن يقينه باتصافه بمجموع شهوده في هذا الخلع، وتكون نورانية هذ الطالع شديدة الضياء، وجسمه لطيف يكاد يلتحق بالخفاء، ولا يلحظ فيه ظلمة أبداً. فكأنه قال: أشهدني الحقّ ذاته في حال إلقائي للجسد ورجوعي إلى جهة الأولية فرأيته فياضاً للحياة المختلفة وتمكّن لي هذا الشهود بطالع نجم المراتب.

قوله: **وقال لي: تأمَّلْ وقوعها، فرأيتها تقع في أربعة أبحر. النهر الواحد يرمي في بحر الأرواح، والنهر الثاني يرمي في بحر الخطاب، والنهر الثالث يرمي في بحر المزمار والسكر، والنهر الرابع يرمي في بحر الحبّ.**

أقول: مراده بهذا الخطاب إظهار حقيقة ما شهده من الفيض على مجموع الوجود بالأمر، لأن مجموع الوجود عبارة عن الأسماء الأربعة. ولهذا شهدها ترمي في أربعة أبحر، لأن كلَّ اسم ينفرد بذاته منها يُسمّي الحياة التي تفيض عليه بحراً. واختلاف هذه الأبحر بقدر اختلاف الأسماء المذكورة. فإن كلَّ اسم تكاد حياته تباين حياة الاسم «الآخر». فلما كانت الأنهار يشبه بعضها بعضاً وجب اختلاف المحالِّ لكمال الوجود.

وإنما سميت أنهاراً لأنها لا تحيط بالوجود ولكن يُحاط بها. فلما كانت الأسماء تحيط حياة كلٍّ واحد منها به سُميت أبحراً. فمن حين رميها في البحر المذكور تختلف بقدر ما فيه من الاختلاف لتخرج عن تسميتها نهراً. فتكون فيّاضة على جداولها لا مُفاضة. فإن كل فياض نسميه بحراً، وكل مفاض نسميه نهراً وجدولاً.

قوله: «النهر الواحد يرمي في بحر الأرواح»، يريد ببحر الأرواح الاسم «الأول». فإنه آن أخذ العهد على الموجودات ظهر اللّه لها بصفة الحياة مجسدةً وروحانية حتى حصل النطق والإجابة بـ«بلى». فلما أجابت كانت أرواحها المجيبة لا أجسامها. والموجودات في الأولية عبارة عن أشباح تتعلق بها أرواح. فالروح يظهر على الشبح حتى يسمى بها لا بالأشباح. فدائرة هذا الاسم من حيث تضمُّنُهُ للعلم ووجود الحياة فيه يسمّى بحر الأرواح.

قوله : « والنهر الثاني يرمي في بحر الخطاب »، يريد ببحر الخطاب الاسم « الظاهر ». لأنه وإن كانت الموجودات في العلم أحياء ناطقة مخاطبة للّه تعالى فإنهم لا يشهدون هذا الخطاب بينهم، بل كل واحد منهم يظنُّ أن الخطاب له فقط. فلما كان القصد من الاسم « الظاهر » الظهور، والقيام بأعباء الربوبية، وتصديق حكمها عليه، والمآل إلى العبادة وتحقيق هذه الربوبية، وجب أن يكون الخطاب فيه ظاهراً للكل ليستمد البعض من البعض صورة العبادة.

وأيضاً من أجل الافتقار الذي الاسم متضمِّنه، ومن أجل الحصر والضيق والتمييز إلى حيث المباينة، فلا يقدرون على إيصال المصالح واستمدادها وإظهار الافتقار إلا بظهور الخطاب مشهوداً للكل. ولهذا كان من شرط الإنسان الحيوانية والنطق. والإنسان جامع لهذا الاسم، إذ من شأنه وجد. فوجب أن يُعرف هذا البحر ببحر الخطاب.

قوله : « والنهر الثالث يرمي في بحر المزمار والسكر »، يريد بهذا البحر حقيقة حياة الاسم « الباطن »، فإنه مبني على السكر والتسليم. ولهذا يطرأ على عالمه عدم المبالاة وشدة الترك وتسليم الأمور إلى فاعلها. ويُلحظون بريئين عن التهافت والانكباب. بل لا يعلمون أن هاتين الصفتين موجودتان. وصفة الصبر والسكر ظاهرة عليهم. ومنهم الملائكة المهيَّمون في جلال اللّه تعالى، ولا يعلمون أن اللّه خلق [٩٨ ب] غيرهم، وهم صابرون لحكم ما يصدر إليهم من اللّه صبر رضا وتسليم. وهذا كلُّهُ لازم عن السكر.

وكونه منسوباً إلى المزمار لأنه آن انتقال صورة من الظاهر إليه، يرسل إليه الاسم الظاهر ملاحظة مائلة إلى الاحتراز، ونطقاً بلسان الاتحاد، فيعلم الاسم الباطن أن وارداً سيأتي الآن، فيشير إلى وزيره المدبر له - وهو الخيال - بأن يسري في مجموع عالم الباطن إلى حيث ينتهي إلى الصورة التي قد آن انتقال مطلها[1] إليها، فينبهها على هذا الانتقال ويدفع إليها شيئاً من القهر.

فهذ التنبيه يشبه التنقير بالمزمار صورة ومعنى. لأننا أطلقنا على الأسماء الأربعة : « أسماء الملوك » في كتاب « **الختم** » وأظهرناه هناك بين الكيفية واللميَّة. فلهذا نسب بحر الباطن إلى السكر والمزمار، لأنه يختص بهذين الوصفين عن باقي الأسماء.

---

١ . في (س، ق ١١٠ ب) : « مظلها ».

قوله : « والنهر الرابع يرمى في بحر الحبّ » ، يريد بهذا البحر حقيقة حياة الاسم « الآخر » ، فإنه لا يظهر عليه سوى الجذب والقبول وحقيقة القدرة وشهود صورة اللّه تعالى . وهذا الشهود ينشأ عن محبة اللّه للموجودات . ولهذا لما ظهر بصورة الإنكار تحوَّل منها إلى صورة المعرفة والقبول . فهذا التحوُّل يلحظ منه حب الموجودات التي قد أطلق عليها النفور . ومن ذلك البعثة من الحي إلى الحي . فكل هذه عناية إلهية تدل على الحبّ . فالعالم في هذا الاسم محبوبون مُحِبُّون . فحب اللّه لهم : العناية . وحبُّهم للّه : شهود ، ولبعضهم : أنس واتحاد . وضد هذا في ضدهم الذين هم أصحاب النار . فالآخرة عبارة عن ظهور الاسم « الرحمن » . فهذا الحب يكون لأهل الجنة فقط ، لأنها حقيقة الاسم الرحماني .

قوله : **ويتفرَّع من هذه الأنهار جداول تسقي زراعات الزارعين .**

أقول : يريد بالجداول حياة عوالم المثال الذين ينشؤون في حال ظهور مرآة الوجود بثمانية أوجه . فيشهد الاسم في وجه ، ومثاله في وجه . فالذي يشهد في الاسم يسمّى عالمه كما يقول عالم الظاهر وعالم الباطن ، والذي يشهد في محيط الاسم يسمى عالم المثال . فهي زراعات الزارعين ، لأنها حادثة بعد وجود الاسم ، ففعلها منسوب إلى الاسم بإرادة اللّه تعالى . والجداول هي الحياة التي تمد هذه العوالم الحادثة عن حادث مثل تكوين الطير عن عيسى ، بإذن اللّه .

قوله : **ثم رميت ببصري في الأبحر فرأيتها تنتهي إلى بحر واحدٍ محيط بجميعها ، ترمي فيه هذه الأبحر . ورأيت الأنهار الأربعة تتفجر من ذلك البحر المحيط ثم ترجع إليه بعد الامتزاج بهذه الأربعة أبحر .**

أقول : يريد بهذا الخطاب إظهار حقيقة نظرة زائدة إلى جهة بحر الذات الذي هو سر الحياة الحقيقية . وهو الذي تنشأ منه هذه الأبحر نشأةً فيض ظاهر وباطن . فهي تظهر منه على سبيل العطاء وتمرُّ إليه على سبيل الجذب .

فهذا الشهود قد شهده الشيخ ، رحمه اللّه ، فيه أحدية الوجود ، والحياة ظاهرة على هذه الأحديّة . فهذه الأبحر التي هي حياة الأسماء تظهر عن الذات واحداً فواحداً ، إلى حيث كمال الأربعة . والمكمل هو الاسم « الرحمن » . واللّه يظهر بالموجودات

من هذا الاسم. فأول اسم يظهر هو «الأول»، والثاني هو «الظاهر». ويلزم منه ظهور الباطن لزوماً ضرورياً، ثم يظهر «الآخر» أخيراً لتشتمل الرحمة على مجموع الوجود. فإذا كملت الأسماء ابتدأ الظهور آنفاً من الرحمن، فعالم الآخرة يظهرون بهذا المظهر، وهم لا يعلمون، لأنهم مستودعون في حقيقة الرحمة والموجودات الحادثة صادرة عنها. والأصل في هذا كله إظهار حقيقة أحدية الوجود لأنه يفيض منه وعليه، ولا يدخل عليه ثان، فمن الذات إلى الأسماء في صورة الأنهار. فإذا استقرت الأسماء صارت أبحراً. ومن الأبحر إلى المحيط الجامع لحقيقة الحياة، وهي الذات.

قوله: **فقال لي: هذا البحر المحيط بحري، وأولئك أبحري. لكن ادَّعت السواحل أنها لها. فمن رأى البحر المحيط قبل الأبحر والأنهار فذلك صِدّيق. ومن شاهدها دفعةً واحدةً فذلك شهيد. ومن شاهد الأنهار ثم البحر ثم الأبحر فذلك صاحب دليل. ومن شاهد الأبحر ثم الأنهار ثم البحر فذلك صاحب آفات، لكنَّه ناجٍ.**

أقول: معنى هذا الخطاب مثل معنى قوله تعالى: ﴿لمن الملك اليوم؟ للّه الواحد القهار﴾ [غافر/١٦] وفيه إشارة إلى أحديَّة الحياة التي تنشأ منها الحياة المشهودة مختلفة. فشهود الاختلاف منها لتحقيق الجهل على الجاهل. وشهود أحديتها لتحقيق العلم على العالم. وكلاهما فانيان في حقيقة اللّه تعالى. بل الوجود كله المشهود بالكثرة، شهوده بالكثرة عارض، والحقيقة للواحد. فلما كان الواحد سابقاً بكماله على الوجود المشهود كثيراً قال: «هذا البحر بحري»، أي الحياة الواحدة لي.

قوله: «وأولئك أبحري»، إشارة إلى الوجود بالمعية، وهي حقيقتا ربٍّ وعبد، وحقيقة العبودية تفنى في الربوبية. فكأنه يقول: هذه الحياة المعروفة بالكثرة لي في حال وجودي بالأوصاف.

قوله: «لكن ادَّعت السواحل أنها لها»، يريد بالسواحل ما يحيط بالأبحر وهو البحر الواحد الأوَّل، لأنه يحتوي على مجموع الأبحر المذكورة وسواحلها، إذ هو ممدُّها في حال الانفصال، ومستمدٌّ منها في حال الاتصال، فإذا كان ممداً اشتمل بفيضه على المفاض عليه اشتمال غمر وإرادة إكمان. فكل فيضٍ يصدر منه على

واحد واحد من هذه الأبحر يسمّى ساحلاً. فهذه الأبحر بالحقيقة للسواحل [٩٩ أ]، ودعواها حق.

قوله : « فمن رأى البحر المحيط قبل الأبحر والأنهار فذلك صِدِّيق »، يريد به شهود الحق على ما هو عليه، لأن الصدِّيقية منوطة بالتسليم، فلا يصل إلى فهم الصدِّيق إلا ما هو الأمر عليه في نفسه لئلا يبادر إلى التصديق إلا عن تحقيق. فلهذا قال **الصِّدِّيق**، رضي اللّه عنه : « ما رأيت شيئاً إلا ورأيت اللّه قبله». لأن أصل الأمر عند الصدِّيق مبني على « التوحيد العامي » المباين لتوحيد العارف.

ولهذا حكم للعارف بالزندقة، فيما قاله أبو القاسم **الجنيد**، رحمه اللّه، وذلك في قوله : « لا يكون الرجل رجلاً حتى يشهد له ألف صِدِّيق، بأنه زنديق». فتوحيد العارف جعل الأشياء كلَّها واحداً فانية في حقيقة اللّه تعالى.

وتوحيد الصدِّيق جعله للّه واحداً من جملة الآحاد، وتخصيصه إما بحياة وإما بصورة، لا مثل لها. ويصطحب هذا الخصوص التعظيم، وهو قاطع بأن حياة اللّه تعالى تُباين حياة الموجودات، وهو البحر المشاهد منفرداً عن باقي الأبحر. وشرطه أن لا يعلم أن الحياة سارية في مجموع الوجود، ليحصل له عند شهود البحر تعظيم منوط بالتسليم.

قوله : « ومن شاهدها دفعة واحدة فذلك شهيد »، يريد به أن الشهيد هو الشاهد الناقل العاري عن الاتصاف، فهو لا يحكم على ما شهده إلا بنظره فقط، مع تيقُّنه أن شهوده حق. فالشهيد هو الذي يشهد اللّه في أوصافه ويقول : « ما رأيت شيئاً إلا ورأيت اللّه فيه »، ولهذا قال : « فمن شاهدها دفعة واحدة » أشار إلى البحر ثم الأبحر وهو اللّه وصفاته، فالشهيد من يشهد اللّه في أوصافه.

قوله : « ومن شاهد الأنهار ثم البحر ثم الأبحر فذلك صاحب دليل »، يشير به إلى أرباب النظر العقلي. وهم المحققون منهم على معتقدهم، فإنهم يشهدون الأمر على ما هو في الظاهر شهود كشف، وعقولهم لا تقنع بالشهود الكشفي الباطني. فلهذا يشهدون الأنهار التي يُعرف أحدها بالظاهر ثم يشهدون البحر الذي يمدّها، فهذا عندنا شهود التفات ظاهر بقصور النفس والدناءة، ولا قناعة فيه.

والفرق بين شهود أصحاب النظر وشهود الكامل هو أنَّ الكامل يشهد المجموع في دفعة واحدة، ويتضمن هذا المجموع البحر والأنهار والأبحر، ويتمكن له هذا

الشهود بالاتصاف وبتيقُّنه بوقوف المخيّلة هناك. فيعلم أن لا شيء متخلفاً لأجل وقوف المخيلة.

وأرباب العقول يشهدون الأنهار أولاً وهي التي تفرعت عن البحر ويتضمَّن هذا الشهود مجموع ما تمدُّه الأنهار، ولا وقفة للمخيلة ههنا لأن البحر متخلف عن هذا الشهود. والمخيلة ههنا عبارة عن النفس. فلأجل هذا المتخلف عن الشهود تسري هذه المخيلة إليه. فتسمى هذه النفس مفتقرة غير قانعة.

وقد قيل عن النبي، ﷺ: «إن القناعة غنى». فلا تزال هذه المخيلة سارية إلى حيث شهود حاملها للبحر المتخلف. ونسميه «شهود لفتة ظاهرة بالافتقار» لأجل براءتهم عن الاتصاف الذي اختصَّ الكامل به.

قوله: «ومن شاهد الأبحر ثم الأنهار ثم البحر فذلك صاحب آفات، لكنه ناجٍ»، يريد به الكامل قبل كماله، فإنه ينتهي في هذه المسافة إلى آفات لا يمكن إظهارها إلى الخارج إلا في العبارة، وهي آفات بالنسبة إلى الواقع، وهي في نفس الأمر عين السلامة. ولهذا حكم له بعد قطعها بالنجاة. وهو بقاء صورته على ما كانت عليه. فهو يشهد الوجود الظاهر أولاً بعد شهود الصورة، وهي الأبحر التي هي حياة الأسماء الأربعة، والأنهار بعدها، وهي التي تمدّها حياة.

والبحر المحيط بعد هذا الذي هو ممدّ الأشياء كلّها شهوداً آخذاً إلى الرجعة. فشهود هذا البحر نسميه شهود اللّه غير متصف، لكنه شهود ذاتي. وهذا يحصل له قبل شهوده للمحو. فشهود المحو هو الولوج في هذا البحر، وهو الفناء في الذات، وهو الاستيداع في العدم. فعند الرجوع من هذا الشهود بشرط بقاء العقل، يحكم لهذا الشاهد بالنجاة.

قوله: **ثم قال لي: مَنْ كان مِنْ أهل عنايتي أنشأتُ له مركباً، فجرى به في الأنهار حتى قطعها. فإذا رمت به في الأبحر جرى فيها حتى ينتهي إلى البحر المحيط. فإذا انتهى إليه، عَلِمَ الحقائق وكاشف الأسرار، وإلى هذا البحر ينتهي المقربون.**

أقول: مراده بهذا الخطاب إظهار حقيقة خصوص الأنبياء فإنهم أصحاب المراكب الناشئة عن الإرادة. وهم أولو السير، إذ البعثة في معناه، وهم أهل العناية

لأجل الخصوص الذي اختار الله لهم، والمراكب المنشأة لهم هي آلة السير في صورة البعثة إلى المنذَرين.

والبعثة واحدة لا خصوص لأحد من الأنبياء فيها دون غيره. ويتفاضلون بالعموم. وكل من كانت بعثته أعم فهو أفضل، وفي عدم الخصُوص بينهم في الرسالة قال الله تعالى: ﴿ لا نفرّق بين أحد من رسله ﴾ [البقرة / ٢٨٥]. إذ العناية واحدة وهم مشتركون فيها.

قوله: «أنشأتُ له مركباً فجرى به في الأنهار حتى قطعها»، يريد به أن الأنبياء يطّلعون على مواد الحياة شهوداً وكيفية الخصوص في الأنواع الحيوانية. ولهذا كانت بعثتهم عموماً وخصوصاً، فالعموم لمن وقف على هذه المواد وحققها، والخصوص لمن اطلع عليها اطلاعاً من غير تحقيق. ومن ههنا فيهم الفاضل والأفضل.

وأقول: إن هذا التحقيق تفرَّد به نبيُّنا، ﷺ، وامتاز به عن الكل. فعناية الله به أشد تمكيناً وأظهر حباً لله. وهو الذي جرى في الأنهار حتى قطعها، أي حققها. وههنا إشارة خافية لا يمكن إظهارها لأن الشاهد قصد إخفاءها. و**نحن** [٩٩ ب] نحذو حذوه في القصد، إلا أن تلجئ الضرورة إليه وهذه مما لا نضطر إلى بيانها.

قوله: «فإذا رمت به في الأبحر جرى فيها حتى ينتهي إلى البحر المحيط. فإذا انتهى إليه علم الحقائق وكاشف الأسرار»، يريد بالأبحر الوجود الظاهر. وفيه إشارة إلى الإسراء والارتفاع إلى المقام المحمود المختص بمحمد، ﷺ، إذ هو – أعني المقام المحمود – آخر ما ينتهي إليه الوجود الظاهر. وهو إلى محل الاستواء، فهذا معنى رميه في الأبحر.

قوله: «جرى فيها حتى ينتهي إلى البحر المحيط»، وهو معنى ما ذكرناه من نهاية الإسراء، وعنده ينتهي إلى البحر المحيط، وهو العرش. فهناك يحصل له علم الحقائق ومكاشفة الأسرار، وهي الأمور التي اختُصَّتْ به من ظهور المعجزات على يديه وإخباره بما كان وما هو كائن. وأيضاً فإنه شهد الصورة الرحمانية في محل الاستواء. ولهذا عبَّر عن العرش بالبحر لأنه محيط بالوجود الظاهر.

قوله: «وإلى هذا البحر ينتهي المقربون»، يريد به خصوص الأنبياء بشهود الصورة فقط، وهم المقربون المشار إليهم.

قوله : **وأما مَنْ فوقهم فإنَّهم يجرون فيه ألف سنة حتى ينزلوا بساحله، فيخرجون في صحراء وقفر لا تدرك له نهاية ولا غاية، فيتيهون فيه ما بقيت الديمومية، فإذا فنيتْ فنوا.**

أقول يشير بهذا الخطاب إلى خصوص الأولياء، فإنه يستعلي على خصوص الأنبياء. فإنَّ كلاً من الأنبياء والأولياء يختصُّ بما لا يختصُّ به الآخر. والولي قد جعل خصوصه مستعلياً على خصوص النبي. ومنه قضية الخضر مع موسى، عليه السلام، وذلك في قوله تعالى : ﴿هل أتَّبِعُكَ على أنْ تُعلِّمنِ مما عُلِّمتَ رشداً. قال : إنَّكَ لن تستطيعَ معيَ صبراً﴾ [الكهف / ٦٦ و ٦٧].

وقد رُويَ عن النبي،ﷺ، أنَّهُ قال : «لمَّا أراد موسى، عليه السلام، مفارقة الخضر عندما قال له الخضرُ : ﴿هذا فراقُ بيني وبينك﴾ [الكهف : ٧٨]. نظر إلى عصفور نَقَرَ في البحر. فقال الخضر : «يا موسى إنَّك على علمٍ علَّمكَ اللّه لا أعلمُهُ أنا، وأنا على علم علَّمنيه اللّه لا تعلمُهُ أنت. وما علمي وعلمُكَ وعلمُ الخلائق في علم اللّه تعالى إلا بمثل ما نقر هذا العصفور في هذ البحر». فقد صحَّ أنَّ لكل واحدٍ منهم خصوصاً يمتاز به عن الآخر، لا يلزم منه أن يكون به أفضل منه. والتفاوت الذي بينهم هو في سعة الخصوص وضيقه. وما ضرَّ النبيَّ،ﷺ خفاء أمر تلقيح النخل ولا طعن فيه، وإن كان فيه خصوصٌ يمتاز به الفلاَّح. وكذلك تحقيق الوجود كلّه، وبعضه للناس المخصوصين وليس وراءه فضيلة.

قوله : «فإنهم يجرون فيه ألف سنة»، الجارون ههنا هم الأولياء فإنَّهم يقطعون مراتب لا يفتقر النبي إلى قطعها مباشرة. وإن كانت مُكَمَّنَةً فيه وهو مثل قوله، عليه السلام : «زُوِيَتْ لي الأرض».

وأما مثال من يحتاج إلى قطع المراتب فمثل كبار الأولياء، **كأبي يزيد** وأمثاله، وإليه أشار بقوله : «خضتُ بحراً وقف الأنبياء على ساحله». فخوضه هو قطع المراتب المذكورة، ووقوف الأنبياء مثل قوله : «زُويت لي الأرض». ومعنى «ألف سنة» هو يوم من أيام اللّه. وهو من حين علم اللّه ولاية الولي إلى حين انتهائه في الظهور.

قوله : «حتى ينزلوا بساحله»، يريد به غاية الاتصاف بالإحاطة. فإنَّ الساحل هو ما ينتهي [إليه][1] طرف البحر، وهو جسم الوجود الصامد الذي لا خلاء فيه سوى محالّ الحياة.

قوله : «فيخرجون في صحراءَ وقفرٍ لا تدرك له نهاية ولا غاية» إشارة إلى ما ذكرناه من جسم الوجود فإننا نشهده واحداً صمدانياً لا غاية له ولا نهاية.

قوله : «فيتيهون فيه ما بقيت الديمومية، فإذا فنيت فنوا»، يريد به تيهان الأفكار في هذا الجسم الذي لا بداء ولا انتهاء. ومن هذا الفكر تحصل حيرة المتحيِّرين من أصحاب الأحوال. فمن هؤلاء من يعلم أحدية هذا الجسم تقليداً فتحصل له الحيرة. ومنهم من شهد الأحدية في شهوده فعلم هذه الأحدية[2] فتحصل له الحيرة المذكورة ما دام موجوداً. والديمومية زمان اللّه بالمعية. فكأنه قال : إذا فني الزمان الذي وجد فيه هذا التائه فني.

قوله : **ثم قال لي : انظرْ، فرأيت ثلاث منازل، ففتح لي المنزل الأول فرأيت فيها خزائن مفتحة ورأيت السهام قد تعاورتها. ورأيت الرعاع يطوفون بأرجائها يريدون كسرها، فخرجتُ من ذلك المنزل.**

أقول : مراده بالثلاث منازل العبارة عن العروش الثلاثة. فإنه قد شهد تحقيقها بالأمر. فالمنزل الأول الذي شهده منها هو عرش الربوبية، والحامل له العبد. وهو الذي يتضمَّن الرعاع من الناس، والسهام التي تتعاورها هو طعنهم في حكم الرب عليهم، مريدين بهذا الطعن خراب ما حققته الأنبياء من خزائن الأسرار، لأنهم هم الذين حققوا لنا العبودية ونبهوا على نفوذ أحكام الربوبية في العباد.

فالرعاع من العباد، وهم الذين لا خَلاق لهم يريدون ذهاب ما أتت به الأنبياء لئلا يصدق[١٠٠ أ] هذا الحكم عليهم، وليتهارجوا تهارج الحُمُر. ويقوى كلٌّ منهم على الآخر مالاً ونفساً. فالقوَّة على إتلاف النفس هو إرادة كسر الخزائن المذكورة، فإنَّ كلَّ نفس منفردة بذاتها ينطلق عليها الاسم «الظاهر» الذي هو أحد الخزائن المذكورة. فإذا قوي بعض الرعاع على البعض كان القصد من هذه القوة

---

١ . سقطت اللفظة من (ا) واستدركناها من (س، ق ١١٣أ).

٢ . في (س) : «ومنهم من يشار إليه في شهوده بعلم هذه الأحدية.»

خراب الظاهر الحامل لعموم الدعوى الهادية، صلَّى الله عليه وسلم على الآتي بها. ولهذا لم يلبث هذا الشاهد في هذا المقام، ولم يلج فيه لأنه من أتباع الرسول، عليه السلام.

قوله: **وأدخلني المنزل الثاني فرأيت خزائن مقفلة، مفاتيحها معلقة على أقفالها. فقال لي: خذ المفاتيح وافتح وتنزَّه واعتبر، ففتحت الأقفال فرأيتها مملوءة درراً وجوهراً وحللاً، ما لو اطلعوا عليها أهل الدنيا لاقتتلوا عليه.**

أقول: مراده بهذا المنزل الثاني عرش الرحمانية وما يشتمل عليه من الرحمة، والحامل له مجموع الوجود، والحاصل منه الاسم الرحماني الذي هو حقيقة الجنة. إذ هي مقام الآخرين وإليها النهاية، كما أن نهاية الوجود الظاهر إلى العرش. ودخول هذا الشاهد في هذا المقام بخلع مريد الجهة الآخرة. وهو جري في الحد المشترك بين حضرتي الباطن والظاهر، ثم إنه جاز الحدّ المذكور، ويلزم من جوازه دخوله في المقام المذكور الذي عبرنا عنه بالاسم الآخر.

قوله: «فرأيت فيه خزائن مقفلة ومفاتيحها معلقة على أقفالها»، يريد بالخزائن ما هيّئ للمؤمنين من الملك والقصور المشيَّدة. ولهذا كانت مفاتيحها معلقة على أقفالها ليفتح لصاحبها عند قدومه من غير تعسُّف. فكل من يدخل هذا المقام على سبيل الاطلاع يشهد هذه الخزائن التي قد هُيئت لأمثاله، ولهذا لا يملك منها شيئاً في حال شهوده، لأنه عابر سبيل، فإن كان له فيها نصيبٌ فهو مخبوء له إلى حين نقلته الحقيقية، لكنه يطلع عليها على سبيل التنزه كما قال.

قوله: «فقال لي: خذ المفاتيح وافتح وتنزَّه واعتبر»، يشير به إلى خصوص نفسه بهذا الاطلاع. فإن العارف يطلع على مقامات المؤمنين وما هُيِّىء لهم في تلك الخزائن. وهم لا يطلعون على ما له. وهذا مختص بالكامل دون غيره من المكاشفين – أعني الدخول والتنزُّه فيما لَهُ وما لغيره. فإن غير الكامل يمكن له أن يشهد ماله فقط ولا اطلاع له على ما لغيره. لأن هذا الاطلاع العام منوط بالإحاطة.

قوله: **ثم قال لي: خذ منها حاجتك وردها كما وجدتها. قلت: لا حاجة لي بها، فأغلقتها. فقال: ارفع رأسك. فرأيت على أبوابها طاقاتٍ وحاجاتٍ لا يُشرفُ عليها إلا الطوال من الناس، من كان طوله مائة ذراع فصاعداً. ورأيت**

مَنْ دون الطوال يتعلقون بحلق تلك الأبواب ويقرعون بها. فإذا استدام القرع وكثر الصياح ينبعث لهم من تلك الطاقات معصم يمسك سراجاً يستضيئون به، ويرى بعضهم بعضاً ويتأنسوا، وتنفر سباع كانت تؤذيهم، ودخلت الأفاعي جِحَرَتَها، وحصل لهم الأمن من كل ضرر كان يحذرونه في الظلمة. ورأيت في جوانب تلك الخزائن سهاماً قد تعاورتها دون الأولى.

أقول: مراده بهذا الكلام الإشارة إلى اختصاصه بالاستغناء والأمن وما أشبهه. فإن الخليفة مؤتمن على المستخلفين. ولهذا كان لا حاجة له فيها. وكذلك فإنه ردّ المفاتيح إلى محالّها يدلُّ على تمكين الاستغناء، وينبّه على أنه رجع إلى محلٍ قيل له فيه: «ارفع رأسك»، وهو رجوع منها إلى أبوابها.

قوله: «فرأيت على أبوابها طاقاتٍ وحاجاتٍ لا يُشرفُ عليها، إلا الطوال من الناس»، يريد بها محال الملائكة من الخزنة. فإن محالَّهم على أبوابها مستعلين، كمحلِّ رضوان على باب الجنة. لا يطلع على هذه المحالّ إلا طوال الناس، أي من كان له طول في طوله وتمكينه إلى ما ليس له مثل في غايته، لأن غاية الطول في الظاهر لا يبلغ إلى مائة ذراع. فعرفنا أن مراده الطول والاستعلاء في الشرف الذي هو في الغاية.

قوله: «ورأيت مَنْ دون الطوال يتعلقون بحَلَقِ تلك الأبواب»، يريد به من حاز من هذا الطول ما دون الغاية. فليس هم كالمتخلفين، ولا يلحقون بأولي الطول، فهم يتعلقون بحلق تلك الأبواب، أي بالآلة التي يَعْرِفُ بها صاحب الطاقات قارعَ تلك الأبواب.

قوله: «فإذا استدامَ القرع وكثر الصياح ينبعث لهم من تلك الطاقات معصم»، يريد بدوام القرع المدة التي يلبث هؤلاء فيها حتى يلحقون بدرجة الطوال. و هذا الالتحاق معونة من أصحاب الطاقات، وهي المعصم التي تنبعث. وهؤلاء المذكورون كلُّهم هم الذين يخرجون من النار آتين إلى الجنة. فكأن الخَزَنَة تلعَنهم لافتقارهم إلى أمر من اللّه تعالى، فيلبثون مقدار ما يأتي الأمر في صورة نور ينوّر عليهم به الملائكة في ضوء سراج، وبها يرى بعضهم بعضاً، [١٠٠ ب] ويقع الاستئناس لهم، وتنفر السباع والأفاعي التي تؤذيهم. وهي التي كانت تؤذيهم في الظلمة[١].

---

١. في (س، ١١٤ب): «في النار».

فاصطحبت أوهامهم إلى حين حصول الأمن بباب الجنة وضوء السراج، وحصل لهم الأمن من كل ضرر يحذرونه في الظلمة.

قوله: «ورأيتُ في جوانب تلك الخزائن سهاماً قد تعاورتها دون الأولى»، يريد بالخزائن ههنا الطاقات والحاجات التي ذكرها. فإنها من حيث هي مانعةٌ لمن يطؤها من غير أهلها لارتفاعها هي خرانة[٢]. والسهام التي قد تعاورتها هي أفكار الواقفين من المتعلقين بالحَلَق إلى غير ذلك، إلى حيث إتيان الأمر للملائكة بالإذن لهم، وظهور السراج بواسطة المعصم التي هي اليد. فما داموا واقفين فهم ممنوعون عن الدخول، فيختلفون في قلوبهم على الملائكة غيظاً وغضباً لأجل عدم الإذن لهم في الدخول. وهذا الغيظ والغضب هي السهام المتعاورة في جوانب الخزائن، ولهذا لم يقل في وسطها.

قوله: **ثم أخرجَني إلى المنزل الثالث، فأدخلني فيه، فرأيتُ خزائنَ مقفلةً ليس لها مفاتيحُ. فقلتُ له: أينَ مفاتيحُ هذه الخزائن؟ قال: رميتُ بها في البحر المحيط.**

أقول: مراده بهذه الخزائن التي يتضمنها هذا المنزل أسرار عرش الذات، وهو الذي كان على الماء قبل الوجود. وهي ثلاث خزائن: الخزانة الواحدة محلُّ سرّ العرش، والثانية محلُّ سرِّ الماء، والثالثة محلُّ سرِّ الذات. فالأولى والثالثة يتضمنها سرُّ الماء، إذ هو مادة كلِّ شيء، وهو سرُّ الحياة. فمنشأ الخزانتين منه. وما أكمن فيهما. إذ بواسطة الحياة عُرف سرُّ الذات. وبواسطته أيضاً كان عرشها عليه محمولاً. إذ هو متقدم على العرش في الوجود. وحيث ذكرت الذات ههنا وجب أن لا يكون للخزائن مفاتيح، لأن أسرار الذات لا يعلمها إلا هو، وإلى هذه المفاتيح أشار بقوله تعالى: ﴿وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها إلا هو﴾ [الأنعام / ٥٩]، فلا يَطَّلعُ على هذه المفاتيح إلا من فني في ذاته تعالى، وأُعطي سرَّ الحياة. وهذا الشاهد ممن فني في ذات اللّه تعالى وأعطي سرّ الحياة.

قوله: «فقلت له: أين مفاتيح هذه الخزائن؟ قال: رميتُ بها في البحر المحيط»، يريد بذلك أن حياة الذات هي البحر المحيط، ومفاتح الغيب كامنة في ذاته

---

١. سقطت اللفظة من (س).

الجامعة لعلمه تعالى. ورميُها في هذا البحر هو استيداع المفاتيح في العلم الذي أحاط بكل شيء.

قوله: **فأنشأ لي مركباً، فجريتُ في البحرِ ستة آلاف سنة. فلما كان في الألف السابعة قال لي: تجرَّد عن ثيابك فإنَّكَ في وسطه، واغطس على تلك المفاتيح، فهنا ﴿مستقرَّها ومستودعَها، كلٌّ في كتاب مبين﴾** [هود / ٦].

أقول: مراده بإنشاء المركب السبيل التي يسير فيها إلى حيث يقطع المرتبة الثانية التي هي ثاني شروط الكمال. وهو المحوُ المشهود بعد شهود الصورة. فإن المحو عبارة عن الكمون في هذا البحر المذكور الذي هو حياة الذات، وليس كمون الشاهد فيه ككمون الأشياء في الأشياء، لكنه كمون فناء واتصاف، وعدم شاهد ومشهود، والنور المميز، فلا يبقى إلا الإدراك فقط. فالمركب المذكور هو الطريق الذي جرى فيها من إلقاء جسده إلى العدم الذاتي.

قوله: «فجريتُ فيه ستة آلاف سنةٍ» إشارة، إلى الأيام الستة التي خلق اللّه فيها السماوات والأرض. لأنه كان في المنزل الأول قد شهد محلَّ الاستواء الرحماني، ولهذا عبرنا عنه بالجنة، لأنها حقيقة الاسم الرحماني[1]، فلما خرج منه آتياً إلى المنزل الثالث، الذي هو عرش الذات، كان جارياً جَرْيَ نزول في صورة تنازل.

وأقول: إنه قد جرى في العمد من العرش الرحماني[1]، الذي هو محيط بالوجود الظاهر نازلاً إلى حيث أن شهد الماء المدرك المعهود. فكما أن اللّه تعالى خلق السماوات والأرض في ستة أيام، ثمَّ استوى على العرش استواء قيوميّة واستعلاء، فكذلك هذا الشاهد جرى من محل الاستواء إلى المنزل الثالث – الذي هو عرش الذات – جَرْيَ نزول. وهذه الصفة عكس صفة اللّه تعالى في حال الاستواء.

وموجب نزول هذا الشاهد هو من باب نزول اللّه في الثلث الآخر من الليل، فإنه على رأينا لا ينزل إلا بصورة العارف، إذ هو مستودع في قلبه.

قوله: «فلما كان في الألف السابعة قال لي: تجرَّد عن ثيابك فإنك في وسطه، واغطس على تلك المفاتيح فهنا ﴿مستقرها ومستودعها، كلٌّ في كتاب مبين﴾»، يريد بالألف السابعة المهلة بعد الستة، وهو في قوله تعالى: ﴿ثم استوى

١. في الأصل (ا): «الرحمن»، والاستدراك من (س، ق ١١٥أ).

على العرش ﴾ [الأعراف : ٥٤]. وأما تجريده عن ثيابه فهو أنه في حال الجري يسلك منازل وحضرات، كل منها يُغاير الصورة التي كان فيها في الحضرة، فيدخل في كل منزل وحضرة بصورة تناسبهما، وإن كان جارياً في خلعٍ واحدٍ لكنه يتكيف في كل منزل بكيفية تليق به، وهو تجريده عن ثيابه. وهذا التجريد لا يكون في عموم الشهود، لكنه في شهود خاص مفهوم لأربابه.

قوله : « واغطس فيه »، يريد به فناءه في الحياة لأنه من حين استقر في وسطها تعيّن له الكمون فيها، إذ هو مقر العلم، كالحال في القلب، إذ هو في [١٠١ أ] وسط الجسد.

قوله : ﴿ مستقرها ومستودعها، كل في كتاب مبين ﴾، يريد بالكتاب صورة الإحاطة، فإنها تحتوي على كل شيء.

قوله : **فتجرَّدتُ عن ثيابي وأردتُ إزالة مئزري. فقال لي : لولا المئزر ما قدرتَ أن تنغمس. فشددتُ مئزري ورميتُ بنفسي من المركب حتى وصلتُ قعر البحر، فأخرجتُ المفاتيح. فلما حصلتُ على ظهر البحر خرج نارٌ من المفاتيح، فأحرقتِ المركبَ. فصعدتُ حتى وصلتُ الخزائن، فطارت المفاتيح من يدي، وبادرتُ إلى فتح الأقفال ففُتحت الأبواب ودخلتُ الخزائن فرأيتُ بداية من غير نهاية.**

أقول : قد ذكرنا معنى التجرُّد عن ثيابه، وهي تغيُّر الكيفية عند كلّ محل. وغطسه في البحر هو الاتصاف بالفناء عند كمونه فيه، إذ هو حياة الذات كما قلناه.

وأما إرادة إزالة المئزر فتواضعٌ، لأن المئزر به توجد السترة لمن يتجرد عن ثيابه، ووجود الثنوية يجب [فيها][1] الاستتار بين يدي اللّه تعالى. فمنعه عن إزالتها هو غيرة من اللّه تعالى عليه. ويُلْحَظُ من هذا المنع رهبة وتخويف. فكأنه تعالى أراد ههنا يتصف بالجلالة ذات الحرمة في صورة منع هذا عن إزالة مئزره، فامتنع من إزالته. وأما شدُّه لها فهو تمكينه لهذا الستر، فإن اللّه يغار على هذا المحل وعلى من يلج فيه أن يشهد.

١. في الأصل (ا) بياض يتسع لكلمة، والاستدراك من (س، ق ١١٥ب).

وأيضاً فإن الكيفيّة التي يفنى بها لا يمكنه إزالتها من حيث اتصافه بها عند نزوله في البحر. ومن ههنا لا يعود مشهوداً إلا للذات فقط، فإذا غطس في البحر كان فانياً.

وأما رميه بنفسه من المركب فهي صورة الفناء، وهو وصوله إلى قعر البحر، وهو الاتصاف بالذات من إطلاقها إلى محيطها الذي هو التقييد.

وإخراجه للمفاتيح هو رجوعه متصفاً بسرِّ الحياة وإحاطته به.

وأما النار التي خرجت من المفاتيح محرقةً للمركب هو صورة القهر الذي يصطحبه عند رجوعه، فإنه يعود مُجِدّاً في السير آتياً إلى الظاهر بصورة انتقام على المحلِّ الذي جرى فيه. فإنَّ التمكين يوجب الانتقام إذ كان قد تخلف في ذات الفاني شيء من الجهل. وهذا من حين حصلت المفاتيح بيده حصل له التمكين. فأراد إظهار القهر لأجل الجهل المتخلّف، فظهر[1] بالنار المذكورة. وهذا الجهل المتخلف فيه لكونه عند اتصافه بالفناء لم يُحِطْ بالكمال الحقيقي إذ لا يحاط به إلا بعد قطع المراتب الثلاث. وهذا الفناء هو ثاني المراتب، فلا بد من جهل متخلف ليزول عند قطع المرتبة الثالثة.

[قوله: و][2] أمّا صعوده إلى الخزائن فهو رجوعه إلى المحلّ الذي كان فيه قبل الجري. ولأجل هذا المحل طارت المفاتيح من يده لأنها تباين المحلَّ المذكور. وأيضاً فإن اللّه يغار على مفاتح الغيب أن يشهدها غيره بأحديته.

وحين وصول هذا الشاهد إلى هذا المحلّ حصلت الثنوية بشاهد ومشهود، فضادَّت الأحدية التي نشأت عنها المفاتح.

وأما مبادرته إلى فتح الأقفال فهو حفظه لما حصَّله من العلم، ومن شدة الخوف الذي نشأ له. عند طيران المفاتيح بادرَ إلى فتح الأقفال ليطلع على ما جدَّ له من العلم، فكأنَّه ظنَّ أن العلم الذي كان عنده زال بطيران المفاتيح فزال هذا الظن بفتح الخزائن. ودخوله فيها أي بالاطلاع على علمه فرآه كالحال في الاتصاف به. ولهذا قال: بدايةً من غير نهاية. وبداية علمها عنده من تقييد صورته إلى الإطلاق، وإطلاق الذات لا تتناهى. فهذه كلها دلائل على أن هذا الخطاب مما حصل له قبل الكمال.

---

١. في (س، ق ١١٥ب): «فخرج».

٢. الزيادة من (س)، وهي غير ضرورية.

قوله : **ونظرتُ أن أرى فيها شيئاً ، فما رأيتُ شيئاً إلا فارغة . فقال لي : ما رأيتَ ؟ قلتُ له : ما رأيتُ شيئاً . قال لي : الآن رأيتَ . من هنا تكلَّم كل ذي سرّ ، وهذا عشُه . اخرجْ ، فخرجتُ فرأيتُ كلَّ شيءٍ مكتوباً على ظاهر الأبواب .**

أقول : يريد بهذا الخطاب أن محلَّ العلم في الذات يكون عاماً وليس فيه شيء متميِّز . ولا يشهد فيه الشاهد الناقص إلا المحلّ فقط لأنه لم يصل إلى المرتبة التي تتميَّز له المعلومات فيها . ولهذا لم يرَ في الخزائن شيئاً . ولهذا كان شاهد المحو لا يقدر على العبارة لأجل عدم تمايز المعلومات في ذاته .

[قوله :][1] « إلا فارغة » ، يريد به ما ذكرناه من عدم تمايز المعلومات في ذاته التي قد اتصفت بالمحلّ المذكور المعبر عنه بالخزائن .

قوله : « فقال لي : ما رأيتَ ؟ قلت له : ما رأيْتُ شيئاً . قال لي : الآن رأيت . » يريد به عدم التمييز ههنا . وإن كان قد حصل العلم في ذاته فهو اتصاف لا فعل . ولهذا قال له : « الآن رأيت » ، أي : الآن اتصفتَ بالعلم .

قوله : « من هنا تكلَّم كلُّ ذي سرٍّ ، وهذا عشه . اخرجْ » ، يريد به أنه من العلم المختص بالله ، تكلمت أصحاب الأسرار ، وهم العارفون الذين نطق الله على ألسنتهم . وهذا الشاهد لم يصل إلى الآن إلى درجة الكاملين في حكم هذا الشهود ، وهم الذين حكموا على هذا المقام العلمي ، فهو لهم بمنزلة الثبوت ، ولهذا قيل له : « اخرج » لأنه أخذ في طريق الكمال . وهذا الأخذ يقتضي الجري الذي هو ضد الثبوت . وهذا مما حصل له قبل الكمال . فلما كمل تكلَّم من ذلك الموضع .

قوله : « فخرجتُ فرأيتُ كلَّ شيءٍ مكتوباً على ظاهر الأبواب » ، يريد بالأشياء ههنا المعاني التي حصلت له بعد الظهور من هذا الشهود ، وولوجه في شهود الكمال ، لأنَّ شهود الكمال بالنسبة إلى شهود المحو ظهور ، لأنَّه ظلماني ، وشهود الكمال [نوراني .][1] وخروجه من الظلمة إلى النور هو خروجه من الخزائن . فلما ولج في النور تميّزت له المعاني ضرورة على ظاهر الإحاطة التي في ذاته ، لأن [١٠١ ب] النور محل التمييز .

---

١ . سقطت اللفظة من (ا) ، واستدركناها من (س ، ق ١١٦ أ) .

قوله : **ثم نظرتُ في جوانب الخزائن، فلم أرَ فيها من السهام إلا قليلاً. ثم قال لي : كلُّ ما رأيت فهو كون، وكلُّ كون ناقص. ارقَ حتَّى لا ترى كوناً. فرقيتُ فرماني في بحر الحيرة وتركني أسبح فيه.**

أقول : مراده بالسِّهام مفاتح المشكلات، وهي الأفكار. فليس هذه السهامُ كالسهام السابق ذكرها، لأن تلك أفكار الجاهل، وهذه أفكار العالم. ولهذا لم يكن منها إلا قليل، لأنَّ العالِم مخصوص بالعلم وفيه مجموع ما في ذات الجاهل. ففكره من ذلك العموم. وعلمه من ذلك الخصوص الذي فيه.

قوله : «ثم قال لي : كل ما رأيت فهو كون»، يريد به أن كلَّ ما يُشهد ويتميَّز عن الشاهد فهو مقيد. ومجموع المقيدات أكوانٌ حادثة. والحادث مفتقر إلى القديم في الظاهر لأنه موجده ؛ وفي الحقيقة، لأن المقيدات تفتقر إلى المطلق، وهو بعينه الافتقار الأول وهو النقص المذكور.

قوله : «ارقَ حتَّى لا ترى كوناً»، يريد به فناء الأشياء كلها، واستعلاءه عليها، وهو البقاء بعد الفناء. وصورة الاستعلاء هو بقاء البقاء. ومن ههنا يتحيَّر المتحيِّرون بفناء الحادث في ذات القديم.

وإلى هذا أشار الإمام العارف، أبو القاسم **الجنيد**، رحمه اللّه، بقوله : «إن القديم يُفني الحادث»، وهذا تنبيهٌ منه على أن الفاني يعود متصفاً بأوصاف المفني. فلأجل الحيرة المذكورة قال : «فرقيتُ فرماني في بحر الحيرة، وتركني أسبح فيه»، وهذا تنازل منه حتى تصدق عليه المثلية لأرباب الحيرة. وإلا فإن الكامل من حيث حقيقته لا يعود متحيراً. فوجب أن يكون هذا تنازلاً لأجل حوطة الكمال.



قال الشيخ، رحمه الله :

المشهد العاشر

بسمِ اللّهِ الرحمنِ الرحيمِ

أشهدني الحقّ بمشهد نور الحيرة وطلوع نجم العدم.

أقول : مراده بمشهد نور الحيرة شهودهُ للحق في محلٍّ يشهد فيه الحيرة، وهو ضربٌ من شهود المحو. لكنْ فيه شاهد ومشهود، بخلاف شهود المحو، فإن هناك لا شاهد ولا مشهود ولا نور. وهذا المحل فيه نورانية تميّز بين الشاهد والمشهود. لكنه يشبه المحو في نفي الأينية والمبتدأ والنهاية، وشهود الشاهد لكيفية الدخول.

فلما كانت أوصاف هذا الشهود تشبه أوصاف العدم الذي هو المحوُ، جعل طالعه بعينه طالع نجم المحو. فلما كانت هذه الحيرة تصطحب نورانية متميزةً عنها وجب فيها شاهد ومشهود ومخاطِب ومخاطَب، لأن هذه النورانية بعينها هي المميّزة بين الشاهد والمشهود. وهذا الشهود لا يكون في حضرة من الحضرات الجامعة للوجود ولا في الحدود المميزة لها، ولا في الحدود المشتركة بينها، لكنه في المحيط من وراء الأولية. وهو - أعني الشاهد - ناظر إلى الذات بعين العدم، وإلى الحضرات بعين الوجود.

وهذا المحل لا تُشهد فيه سوى الحيرة والجمع بين النقيضين. لكن هذا الشهود ضد شهود النقيضين، وهما في محل واحد، ولا يجتمعان في شهود واحد. ولا تحصل الحيرة عند اجتماع النقيضين، بل يحصل ضدها وهو استجلاب المعاني والاتصاف بالمعرفة التي تتضمَّن كل شيء، والجري الذي هو ضد وقفة الحيرة، وعموم الشهود، والاطلاع على مجموع الوجود المتكثر الذي هو واحد.

وهذه كلها أوصاف تضاد الحيرة، فإنها ليس فيها سوى شاهد ومشهود - أعني الحيرة - وليس فيها محل ولا كثرة ولا عبارة ولا اطلاع. لكن لأجل حصول الثنويّة فيها وجب الخطاب. وإلا فبالحري أن لا يكون فيها خطاب، ولا يحصل الخطاب فيها إلا لمن يكون باطنه بريئاً عنها. وهي مصاحبة لظاهره لأجل الكمال الذي هو الاتصاف بكل شيء ظاهراً وباطناً.

وهذا لا يكون إلا للمنفرد في عصره بالمعرفة اتصافاً وإحاطة، حتى إذا ألقى جسده وحصل في المحيط الفاصل بين الوجود المقيد وبين العدم المطلق، حصل له هذا الشهود. فلولا المحيط الذي هو محل الشاهد في هذا الشهود لكان جمعاً بين النقيضين، لا شهود حيرة. لكنَّ المحيط أوجب للواقف فيه شهود الحيرة، لأنه قد تيقَّن قبل هذا الشهود أن الأشياء واحدة متكثرة. ولا انفصال للوحدة عن الكثرة. فلما وقف في هذا المحيط المذكور شهد الوحدة منفصلة عن الكثرة انفصال صفة من موصوف لا انفصال مباينة وتباعد، لكنه تمييز صفتين بظهور واحدة منهما على الأخرى.

وقد كانت الظاهرة هي صفة التقييد ههنا، ولهذا حصلت الحيرة في هذا الشهود، فموجبها ظهور مقيد محصور على مطلق لا ينحصر ولا يتجزأ. فظهور المتجزئ مخفياً للمطلق أوجب الحيرة لهذا الشاهد. إذ أصلُ الأشياء عنده الإطلاق. إذ هو صفة للذات التي لا تنحصر، تعالى اللّه عن ذلك.

وموجب النور في هذا المحلّ كما قلناه هو إرادة شاهد ومشهود، لأن هذا المحل لا يسع إلا واحداً، فيكون الشاهد مستودعاً فيه والمشهود محمول على الشاهد، أشبه الأشياء باستواء الرب على العبد.

قوله: «وطلوع نجم العدم»، يريد بطالع نجم العدم الممكِّن لهذا الشاهد. وهذا الطالع لا يشهد إلا في حال الجري. [١٠٢ أ] وهذا الشاهد قد جرى من محله في هذا الشهود إلى جهة العدم الذي قلنا فيه إنه يشهده بعين، ويشهد الوجود بعين أخرى. ولما كان أصل الأشياء هو العدم وجب أن يكون الممكّن لهذا الشهود طالع يختصُّ بالعدم الذي هو إطلاق الذات الظلمانية. ولهذا كان الفناء فيها عدماً.

فلما جرى من هذا المحيط الذي هو الحدُّ إلى الإطلاق الذي هو العدم، وجب أن يشهد هذا الطالع المختص بتمكين [فصل][١] العدم من الوجود ليُمكّن له هذا

١. في (ا) بياض يتسع لكلمة، والاستدراك من (س، ق ١١٧أ).

الشهود ذو الحيرة. وهذا الطالع يكون أشدَّ ظلمانية من كل الطوالع المذكورة في هذا الكتاب، وغير المذكورة. لأنه مشهود في محلِّه الذي هو العدم. وأصل العدم الظلمة، وهو ظلماني، فوجب أن يكون هذا الطالع [لـِ] يشبه محلَّه صفةً، لأنه ليس لنا شيء يشبه محلَّه سوى هذا الطالع، لأنه ممكن لشهود محلِّه، فمحلُّه مفتقر إليه، وهو كذلك. فيشارك محله صفةً لا طبعاً. وصفة محله الظلمة.

فلما كانت الحيرة تشبه محل الطالع في الظلمة وعدم الأينية، وتُباينها بوجود شاهد ومشهود، وجب أن يكون هذا الطالع ممكِّناً لشهود الحيرة لأجل المشابهة في الظلمة، لا لأجل المباينة بشاهد ومشهود. فكأنه يقول: أشهدني الحقّ ذاتَهُ في محل شهود الحيرة، ومكّن لي هذا الشهود طلوع نجم العدم.

قوله: **وقال لي ارجع. فلم أجد أين!**

يريد به أنه لما كان في حكم هذا الخطاب مستودعاً في العدم، والعدم بريء عن الأينية والحصر، إذ هو حقيقة الذات، وقيل له: ارجع، فما وجد «أين»!

وكذلك قوله: «**أقبلْ**»، وقوله: «**قفْ**»، لأنَّ هذا المحل مباين للتقييد. وهذه كلها من أوصاف التقييد، حتى الخطاب والشاهد والمشهود. ولما كان هذا التقييد من صفات هذا العدم الذاتي وجب في هذا الشهود مخاطَب ومخاطِب، وإلا فلا يسوغ الخطاب.

قوله: **وقال لي: [ولا تخلو]**[1]**، فحيَّرني.**

يريد به تجويز الخطاب الحاصل له في هذا الشهود. فإنه لو لم تكن الأينية جائزة في هذا المحلّ جوازاً معنوياً لما أمكن الخطــــاب في هــذا المحل العدمي. وهذا هو الذي قلنا به، إن التقييد من صفات العدم، فلا بأس أن يظهر المطلق بصفته التي هي التقييد في هذا المحل. فلما ظهرت هذه الصفة لهذا الشاهد في هذا المحل كان من ظهورها شاهد ومشهود، ليثبت التقييد، ويلزم من الشاهد والمشهود وقوع الخطاب.

---

١. هكذا وردت في الشرح (بعد سبعة أسطر). وهكذا رسمت في (س، ق١١٧ب)؛ ويمكن قراءتها في مخطوط نص**المشاهد** (مانيسا ١١٨٣، ق ٧٦ب): «ولا تخطو»، وبصيغة الأمر يجب رسمها ولا «تخطُ» كما يجب أن ترسم ولا تخلو ولا «تخلُ».

فلا بدَّ عند ظهور العدم بصفته التي هي التقييد من شيء ما، ولو شاهدٌ بغير مشهود، فهذا معنى قوله: «ولا تخلو». وهذه كلها مما يمكّن الحيرة، ولهذا قال: «فحيَّرني».

قوله: **ثم قال لي: أنتَ أنتَ، وأنا أنا.**

أقول: مراده الإشارة إلى ما ذكرناه من أنه ليس في هذا المحلّ سوى شاهد ومشهود، وإلا كان هذا الخطاب عارياً عن الفائدة، لكنه يبين وجود الإثنينيّة فقط.

قوله: **ثم قال لي: أنتَ أنا، وأنا أنتَ.**

أقول: مراده بهذا الخطاب الإشارة إلى أحدية الوجود. فإن الشاهد والمشهود واحد من حيث عدم الصفات، واثنان من أجل بقاء الصفات التي تفضي إلى التقييد. فحقيقتا الشاهد والمشهود واحد مطلق. فإذا أراد الاتصاف بالتقييد تكيفت هذه الحقيقة بكيفية إرادية مائلة إلى الظهور. فتُشهد هذه الحقيقة اثنين وهما شاهد ومشهود. وصورة هذا التكيُّف هو أن اللّه من حيث حقيقته مطلق، فإذا أراد الاتصاف بالتقييد مال ميلاً إرادياً فتحصل لذاته الصفات. فإذا أراد الظهور لهذه الصفات جعل نور ذاته مرآة ونظر فيها نفسه، فكان المنطبع صورة الشاهد، والناظر صورة مشهود، فهذه الكيفية ظاهرة والأصل واحد. وفي الحقيقة لا شاهد ولا مشهود.

لكنَّ هذه الكيفية التي تنشأ عن التقييد أوجبت القول بأنت وأنا، وهو خطاب بين صفة وموصوف. والحقيقة الأحدية تنافي هذا كله.

فقوله: «أنت أنا، وأنا أنت»، يريد إخفاء ظاهر باطل، وإظهار باطن حق.

قوله: **ثم قال لي: لا أنت أنا، وأنا أنت** [1].

أقول: إنه يشير به إلى ما ذكرناه من إظهار الحقِّ وإخفاء الباطل. فإن الشاهد والمشهود في الآن كامل واحد. وأحدهما ناقص بالنسبة إلى الآخر. فإذا ظهرت الحقيقة الواحدة خفي النقص، وظهر الكمال الحقيقي. فيكون المشهود قد ظهر بصفة الأحدية ههنا، وخفي النقص في ذات الشاهد. فاللّه تعالى بريء عن النقائص، فلا تتصف أحديته بصورة هذا الشاهد لأنها متضمنة لمجموع النقص، وهي تخاطب

---

١. في نص ابن عربي **مشاهد الأسرار القدسية** تحقيق د. سعاد الحكيم وبابلو بنيتو، مرسية ١٩٩٤، ص ٩٥: «لا أنت أنا ولا أنا أنت».

بأنتَ، لأنها في الحقيقة فانية باطلة الحكم. ولهذا قال له: «لا أنت أنا» معناه أنك ناقص، و«أنا أنت»، لأنك في الحقيقة كامل وكمالك هو كمالي هذا بعينه. وهو مفاض عليك، وأنت لا تقدر على فيض النقص إليَّ.

قوله: **ثم قال لي: لا أنا أنتَ، وأنتَ أنا.**

أقول: مراده به أن العارف وإن اتّصف بالفناء فلا يطلق عليه اسم اللّه، واللّه مع كونه مطلقاً يظهر بصفات تحكم عليه بالتقييد. والشاهد من جملة الصفات. وقد قال فيما مرَّ من المشاهد: «من وجدك وجدني، ومن فقدك فقدني»، إشارة إلى معرفة الحقّ بواسطة صفاته. فقوله: «لا أنا أنت»، أي لا تعرف باسمي، و«أنت أنا»، أي [١٠٢ ب] أُعرف بك لأنك من جملة الصفات في حال التقييد.

قوله: **ثم قال: لا: أنتَ أنتَ، ولا أنت غيرُكَ.**

أقول: إنه أشار إلى حقيقة هذا الشاهد، وهي البريئة عن التقييد، فإنها ليس فيها مخاطِب ولا مخاطَب. والقول بـ«أنت» يقتضي الثنوية المباينة لهذه الحقيقة. فقوله: «لا أنتَ أنت»، أي ليس في حقيقتك تقييد يقتضي الخطاب. و«لا أنتَ غيرك»، أي ليس ذاتك غير حقيقتك.

قوله: **ثم قال لي: الإنيَّة متحدة، والهويَّة متعددة.**

أقول: يريد به إظهار حقيقة الكيفية التي ذكرناها، وهي النظر في مرآة الذات. وأيضاً إظهار حقيقة التقييد كله. فالنظر في المرآة المذكورة يوجب الثنوية التي تقتضي الإنية. ولما لم يكن لهذه الكيفيّة حقيقة في الحقيقة كان الناطق بالإنية متحداً بالسامع. والخطاب بينهما متحد، والحقيقة محيطة بهذا الاتحاد، إذ يشتمل على الخاص والعام والمختص وغير المختص، فالمختصُّ هو الناطق بالإنية، وغير المختص هو السامع، والخصوص هو اللفظ بها. وقد قلنا إن الحقيقة تشتمل على القائل والسامع فوجب أن يكونا متحدين.

وأيضاً فإن الاتحاد لا يكون إلا بين اثنين، فإذا صدق الاتحاد أطلق عليهما الواحدية. وهو بعينه إظهار حقيقة وإخفاء باطل. فكل شاهد ومشهود متحدان صورة ولفظاً. إذ هو عبارة عن ظهور واحد لصفاته. وليس الصفة غير الموصوف في حال اتصافه بها إلا في اللفظ. وهو بعينه النطق بالإنية.

قوله : « والهوية متعددة » ، يشير به إلى عموم التقييد . كما قلناه ، فإن الهوية تطلق على المقيَّد الذي قد ظهر بكل شيء لتنطلق عليه الجمعيّة والعلم بكل شيء . فيقال : هو كل شيء وليس كل شيء هو ، لأنه في حال الظهور بالأشياء كان هو الظاهر . فإذا انفردت الأشياء وامتازت عنه تكون مفعولة في الظهور . والفاعل مسمًّى بالهوية . وهو الذي يطلق عليه الكثير لأجل عظمته . ولا يطلق هذا الاسم على الأشياء من حيث هي مفعولة . فلما كان هو الظاهر بها كانت هويته متكثرة .

قوله : **ثم قال لي : أنت في الهويَّة ، وأنا في الإنيَّة .**

أقول : إنه يشير بهذا الخطاب إلى خصوصه بالاعتلاء دون غيره من الموجودات . فإن الإنية لا فائدة فيها سوى الخصوص ، ويلزم من هذا الخصوص الاعتلاء ضرورة . فقوله : « أنا في الإنية » أي أنا في غاية الخصوص .

وقوله : أولاً : « أنت في الهوية » يشير به إلى بقاء الشاهد بالكثرة اتصافاً ، لأن الهوية لا تقال إلا بعد الكثرة . والشاهد من حيث هو صفة في ظاهر مقيد يضطر إلى البقاء في الكثرة ، لأنها تقتضي التقييد .

قوله : **ثم قال لي : شهود الحيرة حيرة .**

أقول : هذا ظاهر المعنى ، وهو شهود مخصوصٌ ، وصورته أن يشهد الإنسان الذات ولا يقدر أن يحكم عليها بوجود ولا عدم ، لأن الأشياء معدومة فيها . وقد وجد نفسه موجوداً مع حكمه على العدم فوجب أن يتحيَّر هناك .

قوله : **ثم قال لي : الحيرة مع الغيرة .**

أقول : إنَّه يشير إلى الخطاب السابق ، إذ هو وجود في عدم ، ومنه يحصل للشاهد الحيرة ، ويلزم الحيرة ههنا الغيرة لزوماً ، لأنه يخاف الشاهد على وجوده الصوري الذي يسمَّى به شاهداً من العدم ، لأن هذا المحلّ عدمي . وإذا عُدمت الأشياء فيه ينتفي[1] شاهد و مشهود . وهذا المحلّ ينتفي[1] الاطلاع فيه والشهود له والقرب منه ، إذ منه نشأة الاتصاف والعلم والإحاطة به والقدرة والقيوميّة وما أشبه هذا . فإذا انتفى الشاهد والمشهود فلا يعود للشاهد قدرة على ما ذكرناه اطلاعاً ولا شهوداً .

١ . في (ا) و(س ، ق ١١٨ ب) : « ينبغي » ، ولكن معناها لا يستقيم مع السياق .

فهو يغار على وجوده من العدم في هذا المحلّ ليحصل له هذا الشهود المذكور. وهذه الغيرة مخصوصةٌ بهذا المحل المذكور دون غيره من المحالّ التي تنشأ فيه الحيرة. فإنه ليس كل حيرة تصطحبُ الغيرة إلا في هذا المحل، لأجل وجود الشاهد الصوري فقط.

قوله : **ثم قال لي : الحيرة حقيقة الحقيقة.**

أقول : يريد بالحيرة شهود الذات بصفة العدم في عين الوجود، فإن حقيقة الذات عدميّة بعدم الأشياء، فإذا تحقق لها هذا العدم اتصفت بالبقاء الحقيقي الذي عُرف أوّلُهُ بالأزل الذي لا ابتداء له، وآخره بالأبد الذي لا نهاية له. فكل هذه أوصاف استمدّتها من الذات في حال عدمها فيها. فهذه الحيرة تنشأ من شهود الذات المفنية للأشياء، وهي التي ينشأ عنها العلم والاتصاف به والإحاطة على المعلومات فيه. وهي المحققة - أعني الذات - عند كمال العارفين.

وتحقيق أحديتها هي الحقيقة. وشهود هذه الحقيقة الذاتية هي الحيرة المذكورة، لكنها تعرف بالحيرة باعتبار، وتعرف بالحقيقة باعتبار. أما معرفتها بالحيرة فعند وجود شاهد فيها عند ظهورها بالعدم في عين الوجود. وأما معرفتها باعتبار الحقيقة فهو أن يتصف الشاهد بها ويتيقّن أنها واحد صمداني لا خلاء فيه[، حقٌّ][1] بريء عن الباطل. فكلا المعرفتين واحد، لكن يختلف الاعتبار بتكرار الشهود.[١٠٣ أ] ومنه قوله ﷺ : «ربِّ زدني فيك تحيُّراً».

وأما حقيقة الحقيقة فهو تحقيق الأحدية المذكورة بشرط الاتصاف. فإن الحقيقة هي علم بالذات شهوداً واطلاعاً من غير اتصاف. وتحقيق الحقيقة هو الاتصاف المذكور مع بقاء الشهود والاطلاع.

قوله : **ثم قال لي : من لم يقف في الحيرة لم يعرفني.**

أقول : يريد بهذا الخطاب تأييد ما ذكرناه من أن الحيرة شهود الذات في حال ظهورها بالعدم في عين الوجود. وهذا الكل كامل قبل أن يجمع له بين النقائض، حتى إنه لو شهد المحو واستمرَّ عليه، وفاتَهُ هذا الوقوف، لم يصل إلى درجة الكمال. وهذا لا يكون إلا لمن هو مهيّأ للمحو فقط. ولهذا يكون متصفاً بالمعرفة ولا يتيقّن أنه عارف.

---

١ . سقطت اللفظة من (ا) واستدركناها من (س، ق ١١٩أ).

أما توريتُهُ عن هذا الشهود بالوقوف لأنه لا يكون إلا في الحد الفاصل بين الوجود والعدم. وهو الذي نسمّيه الفاصل بين الإطلاق والتقييد، لأن التقييد وجود والإطلاق عدم. فهذا الشهود – أعني شهود الحيرة – لا يكون إلا عند ولوج الشاهد في الحدّ المذكور، فإن مال عنه لا يسمى واقفاً في الحدّ. ومن شرط هذا الشهود أن يكون الشاهد له في الحدِّ ليشهد العدم والوجود. فلهذا عبَّر عنه بالوقفة لأنها مقتضى [الحدّ][1] .

فكأنه قال : من لم يقف في الحدِّ متحيراً لم يعرف ذاتي، أي لا يشهدها ولا يحققها. وليس مراده بهذه الوقفة الوقفة العامة، وهي قول بعض الشاهدين : «أوقفني» و«قال لي»، وإنَّما مراده الوقوف في الحدَّ، لأنه قرنه بالحيرة. وهذا خصوص يباين الوقفة العامة، لأن من شروطها شاهد ومشهود، ومخاطِب ومخاطَب. وهذه أوصاف تنافي الوقفة في شهود الحيرة. فإنه شهود عدم، لا خطاب فيه ولا سماع.

قوله : **ثم قال لي : من عرفني لم يدرِ ما الحيرة.**

أقول : إنه يشير في هذا الخطاب إلى الحاصل الحاضر بعد الكمال. فإنه يحصل له العلم بكل شيء. وكل معلوم محاط عليه فهو حاضر. ومع حضور كل شيء مع الاتصاف بأحدية الأشياء فلا حيرة، لأن الحيرة لا تكون إلا في وجود وعدم مجتمعَيْن، وإما في عدم فقط مع بقاء الإدراك. وهذا الفاني في حقيقة اللّه، وهو العارف به قد انتفى عن معرفته الوجود المتكثر. وقد حصل له العدم المتحد الذي هو وجود حقيقي. وقد صار له العدم وجوداً، والوجود المعهود عدماً. وهما صفتان كامنتان في ذاته، ينظر كلٌّ واحدةٍ منهما باعتبار، وكلاهما باعتبار، وعدمهما باعتبار، فلا تحصل له الحيرة أبداً.

قوله : **ثم قال لي : في الحيرة تاه الواقفون. وفيها تحقق الوارثون. وإليها أعملَ السالكون. وعليها اعتكف العابدون. وبها نطق الصدِّيقون. وهي مبعث المرسَلين. ومرتقى همم النبيين.**

---

١ . الزيادة مستدركة من (س، ق ١١٩ب) .

أقول : مراده بهذا الخطاب إظهار حقيقة صفة الذات العدمية. وهي المحيرة آن الوقوف عليها في الحدّ الذي ذكرناه، وقلنا إنه الفاصل بين العدم والوجود. والأصل في هذا الخطاب كلّه إظهار حقيقة الذات التي توجب في حال شهودها الحيرةَ. وهذه الذات هي المطلوبة لهؤلاء المذكورين.

فقوله : « في الحيرة تاه الواقفون »، يريد بهم ههنا أرباب شهود المحو، فإنهم بواسطة الحيرة حصل لهم التيهان، لأنهم شهدوا عدماً ظلمانياً، وتيقنوا بهذا الشهود، ورجعوا من خلعهم المخصوص، وشهدوا وجوداً، فحصلت لهم الحيرة في وجودٍ هو حقيقة العدم، وعدمٍ هو حقيقة الوجود. ونشأ عن هذه الحيرة التيهان المذكور لهؤلاء الواقفين، وإنما تسمَّوْا بالواقفين لأنهم في حال شهودهم لا يقدرون على الجري، إذ لا أين لهذا الشهود. وفي حال رجوعهم منه لا يقدرون على العبارة. وهذا كلُّه مما يقتضي التقييد الذي يستحق إطلاق اسم الوقوف. ووقفة هؤلاء تباين وقفته في الحيرة لأنها تقتضي شاهداً، لعدم وقفة هؤلاء التائهين. ووقفة هؤلاء تقتضي نفي الشاهد والمشهود والخطاب والسماع والنور وتقتضي وجود الظلمة.

وهذه الأوصاف كلها تباين وقفة الحيرة. وكلا الوقفتين تباينان وقفة مَنْ قال : « أوقفني » و« قال لي ». فإن من شروط هذه الوقفة شاهد ومشهود، وخطاب وسماع، ونور مميِّز. فليس مراده بالتائهين الواقفين المخاطبين ولا الواقفين في الحيرة، وإنما يريد به الواقفين[1] في المحو فقط.

قوله : « وفيها تحقق الوارثون »، يريد بالوارثين العارفين المحققين آحاد الأَعْصار وأفراد الأدهار، وهم الذين قيل فيهم : « العلماء ورثة الأنبياء »، فهم يرثون الجري على منهاج التشريع من الرسل بالمماثلة في الخصوص، ويرثون الكمال من آدم بالأبوة. فمن جملة تحقيقهم هذا الإرث، وهذا أيضاً مما ينشأ عن الحيرة لأنه لا يكون هذا الإرث إلا بواسطة الاتصاف بأحدية الوجود. ومتى حصلت الأحدية في عين الكثرة تحققت الحيرة.

قوله : « وإليها أعمل السالكون »، يريد بالسالكين المجتهدين في طلب التحقيق، وهم الفاحصُون عن أحديّةِ الوجود وحقيقته، إلى غير ذلك.

---

١ . في (ا) : « الواقفون »، والتصحيح من (س، ق ١٢٠ أ) .

قوله : « وعليها اعتكف العابدون » ، يريد بالعابدين القائمين بتحقيق [١٠٣ ب] اسم الذات المعروف بالرب . فإن العابدين مختصّون بالقيام بهذا الاسم ، والفحص عنه بخلاف السالكين فإنَّهم يطلبون ذاتاً حقيقية عامة لا اسماً مخصوصاً . والعابدون يطلبون هذه الحقيقة بواسطة الاسم « الرب » .

قوله : « وبها نطق الصدِّيقون » ، يريد بالصدِّيقين المسلمين إلى آحاد مخصوصة بالإرسال ، فإن النطق المخصوص بالتسليم ضربٌ من الألوهية . إذ الألوهية اسم ينشأ عن التسليم ، وقد جاءت بمعنى الحيرة . فمراده هذا المعنى والتسليم الذي ينشأ عنه ، وهو المخصوص بنطق الصدِّيقين لأنه نطق مخصوص مقترن بالتسليم ، والحيرة في الألوهية مقترنة بالتسليم أيضاً . فنطق الصديقين المخصوص من الحيرة المخصوصة بالألوهية ، والاشتراك بينهما في التسليم ، وهو الذي ينشأ منه معنى الألوهية عندنا .

قوله : « وهي مبعث المرسلين » ، يريد به أنَّ بعثة المرسلين من اسمه الرب . وهي أحد أسماء هذه الذات المحيرة . فكل من قام باسم أو ظهر منه بحقيقة أو تحقق به فلا بد أن يكون فيه صفة من الحيرة خافية . لأن القصد من الأسماء تحقيق مسمّاها أو معرفته . والمسمَّى هو عين المحيّر[١] .

قوله : « ومرتقى همم النبيين » ، يريد بالهمم همم النبيين إلى الإرسال ، وهم مرادون للنبوة فقط ، فلا يحصل لهم من هذه الهمة سوى الحيرة .

قوله : **فلقد أفلح من حارَ ، فمن حار وحَّد ، ومن وحَّد وجد ، ومن وجد فني ، ومن فني بقي ، ومن بقي عُبِدَ ، ومن عُبِدَ جازى ، ومن جازى فهو الأعلى . وأفضل المجازاة الإنية وفيها الحيرة .**

أقول : مراده بهذا الخطاب إظهار حقائق ما يحصل للمتحيِّرين ، وهم المنتمون إلى الذات من المحققين وغيرهم . فالمحققون هم الذين تحصل لهم الحيرة اتصافاً ، وغيرهم تحصل لهم عرضية في معرض الانتماء .

وقوله : « فلقد أفلح من حار » ، يريد به ما ذكرناهُ من الحاصل للمنتمين إلى الذات المحيِّرة .

---

١ . في (س ، ق ١٢٠ ب) : « عين الحيرة » .

قوله: «فمن حار وحَّد»، يشير به إلى المتصفين بالحيرة، فإن الحاصل لهم من الحيرة جعل الأشياء واحداً، وإن كانت متكثرة. فالحيرة سبب توحيد الكثرة، لأن التوحيد حاصل بعد الاتصاف بها.

قوله: «ومن وحّد وَجَدَ»، يريد به وجودهم للحقيقة بعد هذا التوحيد. فإن التوحيد المخصوص بالعارفين فهو جعل الأشياء واحداً. والتحقيق الذي هو وجود هذا الواحد هو الاتصاف به، فكان الوجود هو الاتصاف بمجموع الوجود بشرط الفناء الذي هو وجود النفس فقط.

قوله: «ومن وَجَدَ فَنِيَ»، يريد به الفناء في الذات بعد تحقيق وجود النفس. فإنه قبل الفناء تحقق أنه موجود. ولما تحقق له هذا الوجود كان عين التحقيق مصدقاً عليه الفناء، لأنه إن لم يتحقق الوجود لا يتحقق الفناء.

قوله: «ومن فني بقي»، يريد به أنه من اتصف بأوصاف الذات المُفْنِية له حُقَّ له البقاء الحقيقيُّ، إذِ الدوام للّه تعالى، وهذا هو الذي يعطي سر الحياة. لأن سر الحياة عبارة عن الاتصاف بمجموع أوصاف الذات التي من جملتها الحياة.

قوله: «ومن بقي عُبِدَ»، يريد به أن من أسماء الذات: المعبود، والفناء فيها يفضي إلى الاتصاف بمجموع أوصافها وأسمائها فيصير فيها بمنزلة الصفة. ومُحال أن يُعبَد اللّه تعالى إلا بواسطة أسمائه وصفاته. فإذا صار هذا الفاني صفة فقد صار معبوداً، ويحقُّ عليه جزاء العابدين. وهذا معنى قوله: «ومن عُبِدَ جازى».

قوله: «ومن جازى فهو الأعلى»، يريد بالعلو اعتلاء الرب على عبده. ولا معبود إلا الرب في الحقيقة، وهو القادر على الجزاء. وقدرته تنشأ عن القيومية، وقيوميته حقيقة استعلائه. وكلٌّ هذه الأوصاف تنشأ عن القدرة على الجزاء. والقادر مستعلٍ على المقدور عليه.

قوله: «وأفضل المجازاة الإنية، وفيها الحيرة»، يريد بالإنية المعرفة بخصوص النفس، حتى إذا نطق الناطق بها يكون نطقُهُ متمكناً من أجل الخصوص. وخصوص الإنية لا يكون إلا للعارف. ولهذا لا يلفظُ إلا بحق، إما ظاهراً وإما باطناً، لأنه تيقَّن بخصوصه فوجب تمكين لفظه. لأننا قد قلنا في مفتتح هذا الكتاب إن معنى الإنية خصوصٌ يكون للناطق بها في قوله «إني»، والعارف لما تيقَّن بخصوص نفسه عاد

تمكُّنُ خصوصه بالمعرفة بلفظ الإنية. ولا يخلو العارف من الاتصاف بالحيرة لأنها لفظ واقع في الوجود، وهو متصف بكل واقع في الوجود، لفظاً كان أو حقيقة.

قوله: **ثم قال لي: ليس الحيرة حيرة، وإنما هي غيرةٌ مني عليك، فغَرْ عليَّ، واسترني واحجبني، ولا تُظهر في الوجود غيري.**

أقول: يريد بهذا الخطاب ما يتفرع عن الاتصاف بالحيرة من المعارف والإحاطة بالعلوم. لأننا قلنا إن شهود هذه الحيرة الذي هو الوقوف يكون للكامل قبل كماله، وبعد قطعه للمرتبتين الأولى والثانية، فيقف في شهود الحيرة قبل قطعه للمرتبة الثالثة التي بقطعها يتصف بالكمال، فليس يُصيبُ هذه الحيرة اسمها لكن يُصيبها ما ينشأ عنها. وكل ما ينشأ عنها للعارف غيرة من اللّه عليه، ليخرجه من حال الجهل إلى حيز العلم.

قوله: «فَغَرْ عليَّ»، يريد به وصفه [١٠٤ أ] له بغيرته عليه، فإنه إذا غار اللّه على العبد، والعبد فانٍ في حقيقته، فتكون غيرة الرب بعينها هي غيرة العبد. لكن قد تكون في اللّه تعالى ظاهرة وفي العبد خافية. فعند كمال هذا الفاني يريد اللّه أن يظهرها عليه. فقوله له: «فَغَرْ عليَّ» معناه اتصف بغيرتي، وهذا مما حصل له قبل الكمال.

قوله: «واسترني واحجبني ولا تُظهر في الوجود غيري»، يريد بالستر حجابه عن الجاهل، وبالحجاب عن مطلق الموجودات إلا للشاهد، لأنه متفرّد بالمعرفة في عصره، فلا يظهر اللّه بحقيقته لشيء من الموجودات إلاَّ له، إذ هو مخلوق على الصورة، وهو بينها وبين الخلق. فهو يشاهد الصورة بحقيقتها، والشاهدون في عصره يشهدونها من حيث اسمها.

فكأنه يقول له: استرني عن الجاهل واحجب حقيقتي بصورتك عن الموجودات. هذا في الحقيقة، وأما في الظاهر فهو أن اللّه تعالى مستودع في قلبه، بدليل «الحديث». فإذا ثبت هذا الحكم كان جثمانه حجاباً بين اللّه وخلقه.

وأما قوله: «ولا تُظهر في الوجود غيري»، فهو تأييد ما شرحناه إذا كان اللّه في قلبه، فهو متصف بمجموع الوجود، ظاهر لأوصافه. فليس في الوجود ظاهر إلا اللّه، لأن العارف وقلبه وما أودع فيه وجثمانه ظاهر لأوصافه، وأوصافه عبارة عن المجموع. فليس في الوجود إلا اللّه ظاهراً وباطناً.

قوله : **ثـم قال لي : أوقفهـم في الحيرة، ولا تَدُلَّ عليَّ أحداً. وأوصلهم إليَّ، وعرِّفهـم بي، ولا تعرِّفهـم بمكاني. وعرِّفهم بمكاني، ولا تعرِّفهم بي.**

أقول : مراده بهذا الخطاب تأييد ما ذكرناه من التحاق العارف بعد فنائه في الذات الفاعلة بها، فيصير بمنزلة الفاعل في الموجودات. فبواسطة فعله يُشهد اللّه في عصره للشاهدين المخاطبين المرادين للمحو. فإذا انتقل هيّأ لمكانه عارفاً آخر، يكون هذا التهيُّؤ بواسطة المنتقل المتصف بالذات الفعالة التي توقف الناس في الحيرة. ولا تدلُّهم بواسطة فاعليتها، ما داموا فيها. لكن عند الرجوع منها يكون الشهود بعينه دليلاً على الذات. وليس مراده بعد الرجوع، وإنما مراده في حال الوقفة، فإنها تكون مانعة عن الذات.

قوله : « وأَوْصِلْهُم إليَّ وعرفهم بي»، يريد به إجباره على إظهار ما حصل له من التحقيق، وتنبيهه للسامعين على حقيقة اللّه المعروفة بأحدية الوجود، فإن هذه الأحدية هي حقيقة اللّه. ويجب على العارف أن ينبّه على هذه الحقيقة على سبيل الهداية، وينشأ هذا التنبيه المشوب بالهداية من عدم الخصوص.

قوله : « ولا تعرفهم بمكاني»، يريد به ستره المستودع في قلبه له، فإنه إذا أظهر حقيقة هذا المستودع ظهر محله للعامة. وربّما أفضى إلى الحسد والغيرة والإنكار وغير ذلك. ويحصل للنفوس النفور من هذه الصورة التي قيل إن اللّه مستودع في قلبها. فمنهم النافر لأجل المألوف من الكذب. وهذا يقع لمن هو في غاية الجهل ولم يؤمن بقوله : ﴿ وفوق كلِّ ذي علم عليم ﴾ [يوسف / ٧٦]. ومنهم النافر على سبيل الرهبة والخوف من صورة هذا العارف المعروفة بالمحل، فالأولى للعارف أن لا يكثر من إظهار هذه الأسرار التي اختصّت به دون غيره.

قوله : « وعرِّفهم بمكاني ولا تعرِّفهم بي»، يريد به ضد ما ذكرناه وإجباره على الإعلام بما استودع في قلبه. لكن خوَّفه هناك عن دوام الإظهار، وأجبره ههنا على إظهار ما عنده ولو مرّة واحدة. فهو يناقض ما تقدم في الظاهر. وربما كانت مراده في الباطن ليجمع له بين النقيضين ليتحقق كماله.

قوله : **فإذا لازموا مكاني يجدوني، وإذا وجدوني لم يروا شيئاً، وإذا رأوا شيئاً لم يروا مكاني، وإذا لم يروا مكاني فأحرى أن يروني.**

أقول : مراده بهذا الخطاب التنبيه على دوام مجالسة العارف . فإذا استمرت هذه المجالسة تحققوا هؤلاء أنه فانٍ لا حقيقة له ، وقد انتفَتْ عنه الشيئية لفنائه ، وهذه الحقيقة الصورية للّه تعالى . وهذا مثل قوله فيما سبق من المشاهد : « من رآكَ فقد رآني » ، فإذا تحقق المجالسون حقيقة هذا العارف كما هي تيقنوا أنها للّه تعالى بغير واسطة صورته ، وعرفوا أن رأي [كذا] صورته مثل قوله ﷺ : « رأيت ربي في أحسن صورة » ، فبها يكون النزول في الثلث الآخر من الليل . واللّه سبحانه قد انتفت عنه الشيئة إذ هي منوطة بالتقييد . واللّه من حيث حقيقته لا يتقيد . فكأنه يقول : إذا لازموا مكاني لم يروا شيئاً ، إذِ الشيء مقيد .

قوله : « وإذا رأوا شيئاً لم يروا مكاني » ، يريد به أن الملازمين متى حكموا على هذا العارف بالشيئية المنوطة بالتقييد انتفى أن يكون محلاً للّه تعالى ، إذ هو بريء [١٠٤ ب] عن التقييد ولا يحصره مكان مقيّد . والحاصل من هذا الحكم أن الملازمين للعارف المعبِّرين إليه لا يسوغ لهم أن يطلقوا عليه الشيئية ، إذ هي مقيدة كما قلنا . وهذا مطلق من حين فنائه في الذات . ومثل هذا قيل له فيما سبق من الكتاب : « فأنت لا شيء » .

قوله : « وإذا لم يروا مكاني فأحرى أن يروني » ، يريد به أنه متى انتفى المكان المنوط بالتقييد فأولى أن يظهر اللّه تعالى لأنه لا بدَّ للبصر من مستند في حال وجوده . فإذا لم يشهد البصرُ شيئاً مقيداً وجب أن يشهد بالبصيرة شيئاً مطلقاً ، والبصيرة هي عين القلب . فإذا لم يشهد الناظر شيئاً مقيداً ظاهراً انعكس إلى باطن . وقام في معونة البصيرة فشهدت مطلقاً خافياً ، إذ اللّه من حيث حقيقته المطلقة لا يُشهد بالعين الظاهرة ، فإن شوهد بها كان مقيداً . فإذا انتفت الصورة المقيدة عن العارف في نظر العاكفين عليه انعكست الأبصار على البصائر وشوهد إطلاقه الذي هو حقيقته .

قوله : **ثم قال لي : هذا ثوبي سرْ [به][١] إليهم ، فمن لبسه فهو مني وأنا منه ، ومن لم يلبسه فليس مني ولستُ منه .**

أقول : يريد بهذا الخطاب التنبيه على أن صورة العارف هي ظاهر اللّه وأمر بإظهارها إلى الظاهرين على سبيل الابتلاء . فكأنه قال له : أنت صورتي فاظهر بها إليهم .

---

١ . في (ا) : « بي » ، والمثبت من (س ، ق ١٢٢ ب) .

وقوله : « من لبسه فهو مني » ، أي من يقبل صورة هذا العارف فهو للّه ، واللّه له . فهذا الظهور هو حقيقة الاختبار للمتقبّلين . وهذا مثل قوله : ﴿ ليبلوَكم أيُّكم أحسن عملاً ﴾ [هود / ٧ ، الملك / ٢] .

قوله : « ومن لم يلبسه فليس مني ولست منه » . هذا هو الحاصل من الامتحان ، والقصد فيه توقيف هذا العارف وأمثاله على الحقائق الظاهرة ، كما أُوقف على الحقائق الباطنة ، ويظهر له الإخلاص من الظاهرين ، كما ظهر له من عالم الباطن . فالمخلصون هم السابقون المقربون .

قوله : **ثم قال : ارمِ به في النار ، فإن احترق فهو ثوبي ، وإن سلم فليس ثوبي .**

أقول : مراده بهذا الخطاب امتحان هذا العارف ، بإلقاء نفسه الظاهرة في المهالك المؤدّية إلى الضرر . فإن صبر عند هذا الالقاء ظهر على حقيقة الاتحاد الذي بينه وبين الصفات المهلكة . وعلم أن نفسه تهلك نفسه . فهذا يحصل له عند صبره آن الإلقاء ، ويتيقن أن أحديته ظاهرة على وجوده ، وأسماؤها يقوى بعضها على بعض . فإن هلك ظاهره الذي هو الثوب علم بأحديته أن اسمه « المنتقم » قد قوي على اسمه « الظاهر » المقيد ، وقد أفناه بواسطة الهلاك .

وهذا الخطاب يحصل لكل عارف قبل اتصافه ببقاء البقاء . فإنه يُقَوِّي اسمه « المنتقم » ، الذي هو في الوجود حقيقة النار ، على أسمائه الأُخر المنوطة بالتقييد ، فيجعلها فانية ، فيكون هذا الفناء الثاني مُمَكِّناً للبقاء . ومن ههنا يتصف ببقاء البقاء ، أي بتمكّن البقاء .

قوله : « وإن سلم فليس ثوبي » ، يريد به أن العارف إذا لم يقدم على الإلقاء في المهالك قبل هذه الحالة المذكورة ، فيؤخر عنها إلى وقت آخر . ويكون في حال هذا التأخُّر ليس متصفاً بالأبد . وهو اسم يختص باللّه حقيقة . فكأنه في حال هذا التأخر ينقص عنه شيء من الأسماء مكمنة فيه ، وليس ظاهره له . واللّه ليس عنه شيء خافٍ من الأسماء . فإذا خفي شيء من الأسماء المتأخرة في هذا الآن لم يكن

متصفاً بكمال الظهور. وعَدَمُ هذا الكمال عبارة عن بقاء هذا الثوب في النار. ووجوده عبارة عن فنائه المورّى عنه بالاحتراق. فكأنه قال له : إن فنيت فأنت ظاهري المتصف بالكمال. وإن بقيت على سبيل التأخّر عن ظهور الكمال فلست ظاهري.

قوله : **ثم قال لي : إن احترق فليس ثوبي، وإن سلم فهو ثوبي. ومن لبس ثوبي فليس مني، ومن تركه فهو مني.**

أقول : مراده بهذا الخطاب الإشارة إلى اتصاف هذا العارف بالأوصاف التي قلنا إنها مخبوءة له قبل هذا الخطاب. فلما اتصف بها لم يعد له ظاهر منفصل عن باطنه، ولا صورة مقيدة منفصلة عن حقيقته المطلقة. ويعود مجموع أسمائه متصفاً بالبقاء والثوب الذي لا اختلال فيه. ثم يبرأ عن العوارض المهلكة والصفات المفنية، فلا يعود يطرأ عليه فناء آخر، إذ هو فانٍ في الحقيقة.

والفناء لا يدخل على الفاني، لكن يعود هذا الفاني مفنياً للأشياء وهو باقٍ، ولا يحكم على ظاهره اسمه «المنتقم» الذي هو حقيقة النار. فكأنه يقول له : إذا وُجدَتْ هذه الصفاتُ فيك بعد تيقُّنكَ أنها لي، ولاءم ظاهرك الانتقام، فاعلم أن صفاتك صفاتي وأسماءك أسمائي. وتكون [١٠٥ أ] قد اتصفت بالبقاء الذي لا يدخل عليه فناء آخر. ومتى باين مزاجك الهمة مباينة ما، فاعلم أنه قد تخلّف عنك شيء من الصفات خافية كامنة في ذاتك، فانتظر لها الظهور. وهذه علامة على اتصاف العارف ببقاء البقاء الذي ذكرناه. فإن وجد في ذاته شيئاً من المباينة فتيقّن أنه لم تظهر له هذه الأوصاف الصادرة عن البقاء المتمكّن، وليس له شيء أشد قبولاً من ظاهره للآفات. فإن لم يطرأ عليه شيء، وهو عدم الحريق الذي قاله في حق الثوب فيتيقن بالاتصاف الفاني.

وإن ورد عليه شيء من العوارض التي من جملتها حريق الثوب، فلا يتيقّن بالغاية الحقيقية، ويتوقع إظهار ما كمن في ذاته.

قوله : « ومن لبس ثوبي فليس مني، ومن تركه فهو مني»، يريد به إظهار حقيقة التقييد النزرة، وتخويف العارف عن الاتصاف بها ظاهراً، فإنها صفة يلحظ

منها النقص. وحيث ذكر الثوب ههنا أشار به إلى ظاهر الوجود المقيّد. فكأنه قال: من اشتمل بظاهر التقييد اشتمال اتصاف فليس هو من ذاتي المطلقة. ولهذا قال: «ومن تركه فهو مني»، أي من خفي ظاهره خفاء عدمياً وانتفت عن ظاهره صفات التقييد الذي هو ترك الثوب فهو من ذاتي. إذ حقيقتها تنافي هذه الصفات.

قوله: **ثم قال لي: شهد العدم للحيرة ﴿إنني أنا اللّه لا إله إلا أنا﴾** [طه / ١٤].

أقول: مراده بهذا الخطاب حضور الحيرة شاهدة للعدم شهوداً عيانياً، لأننا قلنا في أوائل هذا المشهد: إن الواقف في الحيرة هو في الحدّ الفاصل بين العدم والوجود. وينظر إلى العدم باعتبار وإلى الوجود باعتبار. فمن حيث هو واقف في الحيرة صار متكيفاً بها. ومن حيث هو ناظر إلى العدم فإن العدم ينظره بعين الإدراك العام. فبواسطة هذا النظر يشهد للواقف في الحيرة بها. ويحصل من بينهما حقيقة التوحيد النسبي الذي ليس هو جعل الوجود، وإنما هو علمه بأن اللّه واحد من جملة الآحاد، ومرجع حكم الآحاد إليه، وهو معنى الإله عند علماء الظاهر. وليس هو معنى الإله عندنا في الحقيقة، فإننا عاملون بباطن ما قاله الرسول، ﷺ. والظاهريون يعملون بظاهره. فالألوهية عند[نا] هو تسليم حكم الرب على العبد. وباطن الحكمين واحد، ويختلف في الظاهر. وكلانا نشترك في أن الإله واحد من الجملة عند الأحكام، لأن الأسماء تقيّد مسمّاها. فمتى أطلقنا عليه اسم الإله كان مقيداً. وكل مقيد يشارك في الوجود.

فالشهود للحيرة، أوجب هذا التوحيد، لأنَّ الحقيقة قيدت نفسها في حال هذا الشهود قسراً. وقد قيل إن التألُّه هو الحيرة، والإله هو المحيِّر. وقد أريد لهذا الشاهد الجمع بين أصناف اللغات العربية. والحاصل من هذا الخطاب أن شهود العدم للحيرة هو جعله عليها إلهاً. وهذا رأي من قال إن الإله هو المحيّر، وكأنه يقول: شهد العدم للحيرة بتحقيق الإله للمتحيّر.

قال الشيخ، رضي اللّه عنه :

المشهد الحادي عشر

بسمِ اللّهِ الرحمنِ الرحيمِ

أشهدني الحقّ بمشهد نور الألوهية وطلوع نجم لا.

أقول : مراده بهذا الخطاب شهودُهُ للحقّ تعالى في المحلّ الذي تُشْهد فيه الألوهية. وهو المحلُّ الذي يُمكن فيه فصل الأسماء عن مسمّاها. وقلَّ ما يشهد هذا المحل إلا بصفة التنزيه، فيكون الاسم آن انفصاله عن مسمّاه بمنزلة المحل، والشاهد مستودعاً فيه، والمشهود مستعلياً على الاسم والشاهد. فلهذا قلنا: إنه يشهد ما يشهد فيه منزَّهاً، والنور [المميز][1] بين الشاهد والمشهود، والمحل هو الذي عبّر عنه بنور الألوهية، لأنه متى نطق الشاهد : بـ« قال لي» أو « شهدتُ»، فإنَّهُ يعرِّفنا أن هناك ثنوية توجبُ الخطاب أو الشهود. وهذه الثنوية لا تتميَّز إلا بالنور.

وبالجملة فإن قوله : قال لي، وقلت له، من حزب التقييد، والتقييد لا يظهر إلا بنورانية تميِّزه ويعبَّر عنها بالمرآة. وهذه النورانية الحاصلة لهذا الشاهد في هذا الشهود ليست من النور المميّز للأجسام، وإنما هي من النور المميّز للمعاني. ولهذا قال : « بمشهد نور الألوهية»، فعرفنا أنها من النور المميِّز للأسماء. وهو نور منتزع من النور الذاتي. ولهذا شهد اللّه فيه بأخصِّ صفاته التي هي التنزيه.

وهذا من جملة الشهود الذي يكون الشاهد فيه في الحدِّ. وهذا الحدُّ ههنا هو الفاصل بين الباطن والظاهر، لأنه متى شهد الشاهد ربَّه بصفة التنزيه، أو ذاتاً بريئة عن الأسماء والصفات، أو متصفة [١٠٥ ب] بالإطلاق والتقييد، أو بالعدم والوجود، أو متحيراً فيكون في الحدِّ ضرورةً. ولكل شهود من هذه حَدٌّ مخصوص،

---

١ . « المميز» ساقطة من (ا)، والاستدراك من (س، ق ١٢٣أ).

وهذا خاصٌّ بالفصل بين حضرتي الباطن والظاهر، فقد شهد فيه كيفية الفصل بين الأسماء ومسمّاها. وكان أولاً في الحدّ، إذ هو مقتضى هذا الشهود. والشهود الذي يكون في الحدّ يكون الشاهد فيه واقفاً ضرورة، لأنه متى جرى خرج عن حكم الحدّ. وكذلك إن مال إلى جهة من الجهات. وهذا الشهود مما يضطر الشاهد فيه إلى الوقوف في الحدّ، حتى يكون المشهود مستعلياً محمولاً على الشاهد، حتى يتحقَّق الشاهد أنه في صفة التنزيه ههنا.

وقد كان في حال استيداعه في هذا الحدّ: وجْهه إلى جهة الظاهر ووراؤه إلى جهة الباطن. لأن أحكام الأسماء من قبل الظاهر، وآثارها وما يظهر عنها من الانفعال، وأيضاً فإن مطلق الحكم لا يكون إلا على الظاهر دون باقي الأسماء. فمن جملة هذا الحكم اسم الألوهية. فإنه عندنا بمعنى تمكين التسليم من العبد. وليس مراده هذا التسليم، وإنما مراده النطق بتوحيد الإله فقط، مثل قوله تعالى: ﴿ إنَّ إلهكم لواحد ﴾ [الصافات / ٤]. فهذا بعينه يقوم مقام التسليم الذي أردناه ويختفي ذلك التسليم فيه.

والدليل على أنه أراد النطق بتوحيد الإله فقط قوله: « وطلوع نجم لا ». وهذه اللفظة تنفي الثنوية مع أحدية هذا الإله، لأن « لا » للنفي. فلما كان وجهه إلى جهة الظاهر شهد أحكام الأسماء وكيفية نفوذها في عالم الظاهر، فإنَّ للاسم « الرب » نفوذاً يختصُّ به، وهو الحكم الضروري اللازم عن نفس النشأة. وللإلهِ نفوذ يختصُّ به أضعفُ من نفوذ حكم الربوبية، وهو أن مرجع الأمور إلى الإله.

ولما كان هذان الاسمان أصل مبنى حقيقة الظاهر، شهد كيفيات أفعالها ظاهرة على أفعال الأسماء الباقية، هذا وهو في الحدِّ المذكور. وسبيل هذه الكيفية تمرُّ عليه من المنزَّه تعالى آتية إلى الظاهر.

قوله: « وطلوع نجم لا »، حيث ذكر أن هذا الشهود في محلّ نور الألوهية لزم منه أن يكون الطالع نجم النفي. وهذا شهود يسمَّى: « الشهود على العكس »، لأننا إذا نطقنا بالإله تقدم عليه النفي. وهذا قد شهد أولاً صورة الاسم وكيفيته وما يصدر عنه من الأحكام، ومرَّ في شهوده جارياً إلى حيث وافى طالع نجم النفي، وصورة هذا العكس أنه إتيان من انتهاء إلى ابتداءٍ، وليس هو عكساً حقيقياً. وإنما

هو عكس في المعنى فقط. وهذا ليس هو العكس الذي نسميه رجعة فإنه جرى من الظاهر إلى الأولية وليس هو مراده في هذا الشهود. وإنما هو تقديم وتأخير في المعاني مثل تقديم الضرب على الضارب في اللفظ.

وأظهر من ذلك أنّ «لا إله إلا اللّه» يُبتدأ فيها بالنفي. وهذا ما ابتدأ في شهوده بالنفي، فيسمى هذا الشهود: «شهود عكس المعاني». فلما كان في حال هذا الشهود واقفاً في الحدّ، وكان الشهود غير متمكّن، وجب أنه عند إرادة التمكين له يجري في هذا الشهود آتياً إلى الظاهر في هذا الخلع المذكور، وليس ذلك رجوعاً من الخلع، وإنما هو رجوع في الخلع المذكور إلى عالم الخفاء الذي هو «عالم المثال». وهو مستودع في الظاهر وليس مشهوداً للظاهرين[1].

ففي حال هذا الجري شهد هذا الطالع ممكِّناً لهذا الشهود الذي كان فيه مستودعاً في الحدِّ ليتصل الشهود بعضه ببعض. وليس هذا الاتصال في كل شهود وإنما هو في شهود مخصوص، وهذا يشبه شهوده في محل نور الشعور وطلوع نجم التنزيه، وليس نور طالع الألوهية يشبه نورها لأنه مراد للتمييز بين الشاهد والمشهود، وهذا الطالع متميِّز لا مميِّز.

فتمييز هذا الطالع عن الطوالع السابقة بنورانية هذا الشهود، وكذلك كل طالع، فإنه يتميّز بنور مشهده. ولهذا لم تكن الطوالع مميزة بل ممكِّنة ليقين الشهود المتقدم عليها. فلا يزال الشاهد جارياً في كيفية تشبه التردُّد إلى حين ظهور هذا الطالع، فيتمكّن يقينه بالاتصاف بالشهود بواسطة هذا الطالع. فكأنه قال: أشهدني الحق ذاته في محل نور الألوهية. وتمكن لي هذا الشهود بطلوع نجم «لا».

قوله: **فلم تسعْها العبارة. وقصّرت الإشارة. وزال النعتُ والوصف والاسم والرسم وقالَ وقلتُ وأقبلْ وأدبرْ وقمْ واقعدْ وكل شيء. وبدا لي كلُّ شيء ولم أر شيئاً، ورأيتُ الأشياء ولم أرَ رؤية. وزال الخطاب، وانعدمت الأسباب، وذهب الحجاب. ولم يبق إلا البقاء، وفنيَ الفناء عن الفناء بــ أنا.**

أقول: مراده بهذا التنزُّل إظهار حقيقة واحديَّة الإله تعالى. وهذه الحقيقة تنشأ عن الأحدية التي هي اسم [١٠٦ أ] للذات. فإذا تسمَّت الذات بالواحدية

---

١. في (س، ق ١٢٤أ): «للناظرين».

التي هي حقيقة الإله أخفت الأحدية التي هي اسم لحقيقتها في هذا الاسم الذي نشأ عنها. فكأنَّ الذات تظهر بحقيقة تقييدها في هذا الاسم الذي هو واحدية الإله، وتُخفي حقيقة إطلاقها فيها.

وإنَّما قلنا إنه للواحدية لا للأحدية لأنه تعالى قال: ﴿ إنَّ إلهكم لواحد ﴾ [الصافات / ٤]، ولم يقل لأحد. والواحدية من أسماء التقييد فَعَرَّفنا هذا الشاهد، رضوان اللّه عليه، أنه قد شهد صورة الواحدية المنوطة بالتقييد لا صورة الأحدية المنوطة بالإطلاق. فلما علم هذا الشاهد أن الأحدية مَخفيَّة في صورة الواحدية عبَّر عنها بهذه العبارة التي تظهر منها حقائق ما ينشأ عن الأحدية.

ولقد أُنْفِذَ إليَّ سؤال من رجل صالح موفق مؤيد. وكان ذلك الفقير من أصحاب الشيخ العارف الفاضل قدوة السلف الشيخ سعد الدين الحموي، رحمه اللّه. قال هذا الفقير حاكياً عنه أنه قال: « إنَّ اللّهَ تعالى خلق آدمَ على صورة الأحديَّة وخلق حوَّاء على صورة الواحديَّة».

وورد السؤال على لسان صاحبي محمد ابن خالتي [1] أثابه اللّه عن إحسانه خيراً. فلما سمعتُ السؤال لحظتُ منه العكس، وقلت له: بل يجب أن يكون آدم مخلوقاً على صورة الواحدية، وحواء عى صورة الأحديّة، وهذا السؤال معكوس. فقال صاحبي: وكيف ذلك؟ قلت: لأنَّ آدم لما خُلق كان اللّه تعالى قد ظهر بالتقييد. ويعضّد هذا قوله، ﷺ: « إنَّ اللّهَ خلق آدم على صورته» أو« على صورة الرحمن».

والصورة لا تكون إلا للمقيَّد، والواحدية من أسماء التقييد، والأحدية من أسماء الإطلاق. فعندما خلق آدم كان قد ظهر بالصُّورة المقيدة، فكانت صورة آدم هي انطباع تلك الصورة المقيّدة التي هي للّه. ولهذا كان مثالاً لا مثلاً، إذ كان مقابلاً مقابلة موازاة، حتى كان بين اللّه وبين العالم. والمثال لا يقال إلا على منطبع في مرآة ليكون شَبَحاً لا حقيقة له. والأصل في هذا كلّه صفة التقييد. والواحدية لا تقال إلا على شيء مقيّد فقط، بخلاف الأحدية فإنها تقال على مطلق، وتقال أيضاً على مطلق [2] بشرط خفاء التقييد.

---

١. في (س، ق ١٢٤ب): « صاحبي وابن خالتي محمد بن محمد ».
٢. في (س): « مطلق مقيد ».

فعند خلق آدم كان التقييد ظاهراً، والإطلاق خافياً بل معدوماً، فكان على صورة الواحدية. وإنما خُلقت حواء على صورة الأحدية لأن اللّه من حين خلق آدم اتصف بكلتا صفتي[1] الإطلاق والتقييد ظاهرتين. وخُلقتْ حوّاء فرع آدم بعد خلقه. وكان اللّه قد ظهر آن خلقها بصفة الأحدية في مقابلة التقييد لأجل اشتراك الاسمين في الأنوثة، لأنَّ الذات مؤنثة وحواء أنثى، والأحديَّة اسم للذات في حال احتوائها على الصفتين المذكورتين اللتين هما الإطلاق والتقييد. فمشاركة اسم التأنيث بين الذات وحواء لمماثلة اللفظ، وكونها على صورة الأحديّة لأنها مخلوقة بعد الكمال. ومحال أن تقابل الأحدية صورياً[2]. وإنما يقابلها معنى يشارك حقيقتها في اللفظ.

فالأنوثة في اللفظ هي معنى الذات في الحقيقة، فكأنَّ الذات المعروفة باسم الأحدية ظهرت عند خلق حواء بمعناها الذي هو الأنوثة. فآدم على الواحدية لأنه مجرَّد تقييد، وحوّاء على الأحدية لأنها حقيقة إطلاق وتقييد، فصورتها للتقييد ومعناها للإطلاق.

وأيضاً قلت له: إنَّ هذا السؤال على قاعدة غير صحيحة. فإن الأحديّة لاصورة لها، فإمّا أن يكون الناقل بدَّل عن الشيخ، رحمه اللّه، هذا الكلام. وإمّا أن يكون الشيخ غير عارف بأحكام الوضع، لأن الشيخ سعد الدين المنقول عنه هذه الحكاية لم أشهده من الكاملين، وإن كان مبرزاً في فضله وشهرته.

قال لي صاحبي: فقد ورد عليَّ هذا الوضع فلا بد له من تعليل. فقلت: إن الشيخ سعد الدين نظر إلى ظاهر الأمر ولم يعتقد أنَّ آدم نشأته من مجرّد تقييد. لكنه ظنَّ أنه من إطلاق وتقييد. وإذا ثبت هذا الظنُّ وجب أن يكون آدم على صورة الأحدية وحوّاء على صورة الواحدية التي هي صفة آدم، لأنها مخلوقة منه. وليس ذلك كذلك. لأنه قيل فيه: إنه مخلوق على الصورة، والصورة لا تقال إلا على مقيّد فقط. ولا يجوز أن يُقال: إنَّ المقيّد مطلق ما دامت الصورة تصدق عليه، وإنَّما يجوز أن يقال: إنَّ المطلق متّصف بالتقييد فثبت ما قلناه: إن السؤال معكوس، وإنه يجب أن يقال فيه: إن آدم مخلوق على صورة الواحدية، وحوّاء على معنى الأحدية.

---

١. في (ا): «صفة»، والتصحيح من (س، ق ١٢٤ب).

٢. في (ا) و(س): «صوري».

ولنرجع إلى المقصود فنقول : إنَّهُ لما علم الشاهد أنَّ الأحدية كامنة في ذات هذا الإله الواحد قال : إنه في حال هذا الشهود شهد زوال العبارة لأنه قد كمن له ما كان ظاهراً [١] في الشهود، وقد ظهر له ما كان خافياً بالنسبة إلى الشهود أيضاً، لأنَّه تيقَّن أن الأحديَّة كامنة ههنا، فلم يلبث حتى ظهرت له وخفيت الواحدية.

وكثيراً ما يحصل لنا مثل هذا الشهود ونسمّيه إخفاء الظاهر الحاصل، وإظهار الباطن المعدوم، لأنه يكون الشهود دالاً على حقيقة ما، وهي موجودة خافية في شهودنا، فلا يبعد أن يظهر ذلك الموجود الخافي ويخفى ما كان ظاهراً بالنسبة إلى الشهود. فلما ظهرت الأحدية لهذا الشاهد قال : «فلم تسعها العبارة وقصرت الإشارة، وزال النعت والوصف» [١٠٦ ب]، إذ كل هذه من أوصاف الأحدية المقتضية لعدم التقييد.

وكذلك زوال «الاسم والرسم»، اللذين [٢] ينشأانِ عن ضد الأحدية، الذي هو الواحدية. وكذلك زوال القول من بين قائل وسامع. إذِ الذات متى ظهرت بهذا الاسم فنيَ المخاطَب والمخاطِب. وكذلك الإقبال والإدبار، والقيام والقعودُ، لأنَّ كلَّها من أحكام التقييد المنافي للأحدية. وكذلك زوال كلِّ شيء إذ لا مُعَيَّنَ في الأحدية.

وأمّا ظهور كلِّ شيء له في هذا المحل فمثل شهود النقيضين، فإنه لما كان هذا الشهود ظاهراً بالأحدية، والشاهد متيقّن بخفاء الأشياء فيها على سبيل العلم، وجب أن يظهر يقينه عياناً بظهور المعلومات في ذات العالِم. فكأنه شهد ههنا ذاتاً عالمةً متّصفة بالإطلاق فقط. وهو مثل شهود الجمع بين النقائض، لكنه ليس هو، لأنَّ ههنا ذاتاً عالمة متصفةً بالإطلاق، والمعلومات فيها خافية لا يلحظها إلا من تقدَّم له شهود النقيضين، وهو الواحد الكامل.

وأما شهود الجمع المذكور، فإنه يشترط فيه أن يشهد الذات عالمةً ظاهرةً بالمعلومات أحدية مطلقة متصفة بالتقييد، وهو والإطلاق مجتمعان حتى تشهد الكثرة واحداً أحديَّ الصفة، و الواحد كثيراً مقيّد الصفة.

وليس هذا كائن في حكم هذا الشهود، إذ ليس فيه سوى ذات مطلقة عالمة. لكن هذا لا يكون إلا لمن سبق له ذلك الشهود وصفاً. ولهذا قال : «ولم أرَ شيئاً»،

---

١. في (ا) : «ظاهر»، والمثبت من (س، ق ١٢٥ أ).
٢. في (ا) و(س) : «اللذان».

لأجل عدم الكثرة في هذا الشهود، ولأجل المعلومات الخافية قال: «ورأيتُ الأشياءَ ولم أرَ رؤية»، أي لم أرَ المعلومات بشهود مقيّد.

وأما زوال الخطاب وعدم الأسباب فلأجل ما في ذلك ممّا يضادُّ التقييد. إذِ الخطاب لا يكون إلا بين المخاطِب والمخاطَب، لكن هو ههنا شاهد لمشهود، وصامت غير ناطق. وكذلك زوال الأسباب، وهي ههنا عبارة عن أدوات النطق، كاللسان القلبي وما أشبهه.

وأما ذهاب الحجاب فيوجد من فحوى الإطلاق. فإنه ليس فيه حجاب ولا محجوبٌ.

قوله: «ولم يبقَ إلا البقاء، وفني الفناء عن الفناء بـ "أنا"»، يشير به إلى أن هذا الشهود ضرب من جمع الجمع، ولهذا شهد فيه فناء الفناء والبقاء، فإن الجمع الأول هو المحو، وجمع الجمع هو تفريق الممحوات بشرط ظهور الأحدية عليها. فإذا تمكّنت هذه الأحدية وصارت في الشاهد وصفاً عادت بقاءً، واتصف الشاهد به. وهذا البقاء هو المُفني للفناء. وهذا معنى قوله: «ولم يبقَ إلا البقاء». وقوله بفناء الفناء، لأنه لا فناء آخر يدخل على هذا البقاء، لكنه بقاء أبديٌّ دائم متسرمد يفني كل فناء مراد لاسمه. أي لا يكون مُفنياً لاسم الفناء.

والحاصل من هذا كله دوام واحد صمدانيّ ذاتي الصفات بريء عن الخلق. لكن يُشهد في هذا الواحد «خصوصٌ ما»، ولهذا قال بـ«أنا»، يشير إلى خصوص نفسه بهذه الأوصاف كلّها دون غيره في عصره، فإن قولَهُ: «أنا» يلحظ منه خصوصٌ ما.



قال الشيخ، رحمه الله :

المشهد الثاني عشر

بسم الله الرحمن الرحيم

أشهدني الحقّ بمشهد نور الأحد[يّة] وطلوع نجم العبوديّة.

أقول : يريد به شهوده للحق تعالى في محل تمييز الربوبية من العبودية. وهذا التمييز لا يكون إلا بالنور. وهذا الشهود ليس في مكان معروف، إذ ليس هو في حضرةٍ من الحضرات، ولا في اسم من الأسماء، ولا في صفة من الصفات، ولا في حدٍّ من الحدود، وإنما هو في النور. وهذا الشهود يشتمل على مجموع الوجود المقيّد. فلو ادّعى شاهد أنه شهد محل كلّ شيء يطلق عليه الوجود لساغ له ذلك. ولهذا قلنا : إنه "لا في اسم" ، إذ يحتوي على مجموع الأسماء، و"لا في صفة" لتضمُّنه مجموع الصفات، و"لا في حدٍّ" لأنه محيط بالحدود، و"لا في مكان" إذ لا يخلو منه محلٌّ تنطلق عليه الشيئية.

وأيضاً فإن المكان لا يقال إلا على متميّز محدود، ليكون حاملاً لمحمول. وهذا النور تبرأ عن الكثافة المرادة للتمييز، لأنه مميِّز غير متميِّز. لكن قد كان الشاهد له منطبعاً في جسم المرآة المورّى عنها بهذا النور. وقد علم في حال الشهود أنه منطبع في المرآة، والمشهود ناظر في هذه المرآة إلى صورته المقيّدة التي ليس لها ثان في وجودها، وهي مسمّاة بالأحديّة لأجل التفرُّد فقط.

وهذا الشهود يسمَّى مقابله العماء. وقد يحصل لغير الكامل ولا يعلم أنه شهده. فلولا أنَّ هذا الشاهد قد ثبت كماله عندنا بغير الشهود لما أطلقنا عليه تحقيق معرفة هذا الشهود، لأن شاهِدَهُ العامي لا يطلق عليه شهود الصورة، لأنَّ شهودها يُشترط فيه حفظه بعد الرجوع من الخلع.

وهذا الشهود لا يحفظ في حال الخلع ولا في حال الرجوع إلا للكامل المتفرِّد في عصره. وهو الذي قد أُعطيَ القدرة على النفوذ في الأجسام والحجب المانعة، حتى إذا ضُرب على وجهه مثل هذا الحجاب الذي جسمه حقيقة العماء يدرك مِنْ ورائه ما احتجب عنه. ولهذا جعل الشاهد له مقابلاً للعماء الذي قد احتوى على صورة متفردة مقيدة.

ولا يمكن سماع الخطاب في هذا الشهود [١٠٧ أ] أبداً، لأن المخاطِب محتجب خافٍ في الظلمة المذكورة، لا تُعرف له أينيَّة، ولا يشهد الشاهد صورته إلا إدراكاً. وكذلك الخطاب لا يسمع سماعاً لكنه يُدرَك إدراكاً قلبياً على سبيل الانتقاش، ومثاله الناظر في المرآة المعهودة وهو متكلم، فإنه يشهد صورته المنطبعة متحركة الشفتين ولا يفهم منها ما يقول، لكنه يتصوّر انطباع الحروف التي نطق بها في باطن هذه الصورة.

وكذلك هذا الشاهد، فإنه يُرسل إليه الخطاب ههنا في صورة إدراك فيلحظ حركة شفتيه وانتقاش حروفٍ في مرآة قلبه، فينبغي أن يكون شديد الحسّ قادراً على التحديد العلمي، ومرآة قلبه صقيلة سريعة التمييز قوية الجذب حتى يحصل له فهم مثل هذا الخطاب.

والنور الذي كان محلاً في هذا الشهود هو المحيط بالعماء، وهو الذي ينشأ عنه العرش الذي كان على الماء، والسبيل التي أُرسل فيها هذا الخطاب إلى الشاهد هي التي جرى فيها الماء. ومن محلّ هذا الشهود كان تنوُّعه. فقد كان هذا الشاهد في حال هذا الخلع مُريداً للدخول في الصورة التي كانت قبل الأولية، لأن هذا الشهود لا يحصل إلا هناك. ويتيقَّن الشاهد أنه قبل الوجود، وهذا قبل: ﴿ألستُ بربكم﴾ [الأعراف / ١٧٢].

وقوله: « وطلوع نجم العبودية »، حيث ذكر أحدية الرب اضطر إلى طلوع نجم العبودية ليمكن له هذا الشهود.

وليست هذه الأحدية أحدية الذات المعبَّر عنها بالإطلاق، وإنَّما هي الأحدية التي تميّز الأسماء وتجعلها واحداً واحداً. وفي الظاهر لا تطلق على آحاد الأسماء الأحدية، لأن كل ماله مثل معنى أو صورة لا يجوز إطلاق هذا الاسم عليه، وإنما

أَطلق هذا الشاهد الأحدية على هذا الاسم، وهو الرب، لأنَّه إن تفرَّد بشرط غيبة الأسماء الباقية كان فيه جميع الأسماء فانية في الظهور باقية في المعنى. ولا معنى للأحديَّة إلا اسم، يفني التمييز، ويبقي المعاني، ويظهر منفرداً.

فهذا الخطاب من قبل الحقيقة، وهو محال في الظاهر. فلما كان مقابلاً للعماء في حال هذا الشهود، وأرسل إليه الخطاب المذكور في صورة الملاحظة حصل له تردُّد في عدم المخاطِب ووجوده، لأنَّ من صفة الخطاب العرفي أن يكون المتخاطبان ظاهرين، كلٌّ واحدٍ منهما للآخر صورة، فلما حصل له هذا الخطاب إدراكاً بغير شهود عياني، لكن إدراكاً أيضاً، مال إلى الجري عسى يحصل له القطع بوجود المشهود، فجرى آتياً جرياً حقيقياً من خلافٍ إلى أمام.

فشهد هذا الطالع المذكور في معرض الجري ظاهراً بصفة العبودية فمكَّن له الشهود، فيتيقَّن بواحدية الرب التي ورَّى عنها بالأحدية من حين شهوده للطالع متصفاً بصفة العبودية. ولما كان هذا الطالع مستلزماً لهذا الشهود استلزاماً ضرورياً وجب أن يكون ناشئاً عن النور المميِّز بين الشاهد والمشهود ههنا، ولهذا كان مُمَكِّناً لهذا الشهود. وفي هذا اللزوم – أعني لزوم هذا الطالع – لهذا الشهود إشارة إلى نشأة اسم الربّ من العبد، وبالعكس. ولهذا كان كلٌّ واحدٍ منهما متوقفاً على الآخر.

وأيضاً ضرورية توحيد الرب، فإنَّه متى أقرَّ العبد بإثبات الربوبية اضطر إلى توحيده. لأنَّ أحداً لا يعبد [ربَّين][1]، لأنَّ الاستنطاق في ﴿ألستُ.. ؟﴾ كان للإقرار بربٍّ واحدٍ. ومنه قالوا: ﴿ما نعبدهم إلاَّ ليقرِّبونا إلى اللّه زُلفى﴾ [الزمر/ ٣]. فمتى ثبتت العبادة أو التسليم الذي تنشأ عنه الألوهية أو الإقرار بالربوبيَّة وجب التوحيد وجوباً.

فكأنه قال: أشهدني الحقّ صورته في اسم الأحديّة التي تنشأ عن الإقرار بالربوبية. ومكَّن لي هذا الشهود طالع نجم العبوديّة.

قوله: **ثم قال لي: ارتبطَتِ الأحدية بالعبوديَّة ارتباط هذا: لا.**

أقول: يريد بهذا الخطاب إظهار حقيقة ما شهده في مفتتح هذا الشهود. ويؤيد به ما ذكرناه من التزام العبودية توحيد الربِّ تعالى. ولهذا مثَّله بـ"لام الألف".

---

١. «ربَّين» ناقصة ف (ا)، والاستدراك من (س، ق ١٢٧أ).

لأن كلَّ واحدٍ من هذين الحرفين – اللذَيْنِ قد صارا واحداً في المنظر – متوقفٌ على الآخر عند وضع حقيقة هذا الحرف.

وكذلك العبودية والربوبية كل واحدةٍ منهما تتوقف على الأخرى توقُّفاً ضرورياً، وينشأ عنهما الارتباط كنشأة هذا الحرف عند مزاج الحرفين في إرادة الوضع.

وقد قلنا في هذا الحرف: إنه نشأ عن الأحديّة، في كتاب «**الختم**»، فلهذا مثَّل به مشيراً إلى اتحاد الربوبيّة بالعبوديّة، وعبَّر عن هذا الاتحاد بالارتباط، لأنَّ كليهما [1] موجودان، وعبَّرنا نحن عنهما بالاتحاد لأنَّ العبودية فانية لا حقيقة لها. فنحن نطقنا من جهة الحقيقة، وهذا الشاهد نطق من جهة [١٠٧ ب] الظاهر مريداً لإثبات ربّ وعبد، وإلا فلا يخفى عنه ما أردناه من الحقيقة. ومراده بالأحدية هو الإشارة إلى توحيد الربّ لا أحدية الذات كما ذكرناه في مفتتح هذا الشهود.

قوله: **ثم قال لي: أنا الأصل وأنت الفرع.**

أقول: مراده بهذا التنزُّل الإشارة إلى أحديَّة الوجود. وفيه معنى الإشارة إلى ما ذكره من الارتباط لأنه قد جعل العبد بمنزلة اللام والربّ بمنزلة الألف، لأنَّ الألف أول الحروف، وعنه تفرعت الحروف كلها حتى اللام.

وقد قال في موضع آخر: «إن الألف صامت والحروف ناطقة فيه». يشير بهذا النطق إلى ظهور نشأة الحروف عن الألف لأنه نشأ عن الواحدية، والواحد أصل الأعداد. وكذلك الواحد في الوجود أصل الموجودات، كالحال في آدم، عليه السلام، فإنه الأصل، والعالم فرعُهُ.

وأيضاً فإنَّهُ من حين ظهر اللّه بصورة تحقق الوجود المقيد، إذ الصورة أصل التقييد، ولا معنى للتقييد إلا تمييز كثرة الوجود، فقد جعل الحق صورته بمنزلة آدم، وجعل صورة هذا الشاهد من جملة الفروع. وهذا تنزُّل رحماني ينشأ عن العدل الذي هو قيُّوم الخلافة، فقد تسمَّى اللّه له في حال هذا الشهود رحماناً. وقد لحظ الشاهد منه حقيقة الخلافة. فلهذا قال اللّه له: «أنا الأصل وأنت الفرع».

وأقول: إنَّ هذا الخطاب قد ورد عليه عند إرادة خلع بعض الأسماء والصفات عليه، فإنه كثيراً ما يحصل مثل هذا الشهود، ويكون اللّه يريد إظهار بعض صفاته

---

١. في (ا): «كلاهما»، والتصحيح من (س، ق ١٢٧ أ).

على الشاهد. ونحن نشهد كيفيّة هذا الخلع الذي أريد فيه الظهور بتلك الخلعة في حال الشهود.

وقد وقع لي هذا في كشفٍ أشهدني فيه مقام الجلالة وصفاً، وأراني فيه كيفية خلع هذا الوصف عليَّ، ووضعتُ هذا الشهود في كتاب «**الختم**». وهذا قد حصل لهذا الشاهد بعد العود من النزول إلى السماء الدنيا بآنٍ واحد.

ومن حيث إنه ابتدأ في هذا الخطاب بـ«أنا الأصل وأنت الفرع»، وجب أن تكون الأسماء والصفات التي خُلعت عليه رحمانية وصورية، فالأسماء للرحمة والصفات للصورة. والدليل عليه أن بعد الرجوع من النزول بآن واحد قولنا: إن النزول إنما يكون من اللّه بصورة العارف المتفرد في عصره. فبعد الرجوع بآن واحد تعود صورة العارف إليه. فقد كان خلع هذه الصفات عليه في كيفيّة رجوع صورته إليه. وهذا مما حصل لهذا الشاهد في الليل.

قوله: **ثم قال لي: الأصل أنت، والفرعُ أنا.**

أقول: مراده بهذا التنزل إظهار حقيقة كمال الوجود، فإنه لم يكمل إلا بوجود العارف الواحد. ولا يصدق هذا الكمال إلا بمقابلته لصورة اللّه تعالى. فمن هناك يتصف الوجود بكلتا[1] الصفتين اللتين هما الإطلاق والتقييد. ومن قبل هذا الاتصاف كان متصفاً بالإطلاق فقط. وكماله عبارة عن وجود الصفتين. فإذا ثبت هذا وجب أن يكون عند إطلاق الصفة الواحدة ناقصاً. فكان وجود العارف هو المُكَمِّلُ، إذ وجوده يُحقّق التقييد للوجود من أجل المقابلة المذكورة. فقد جعل العارف من حيث هو مكمل أصلاً، وجعل المشهود نفسه فرعاً. إذ كان من قبل بصفة واحدة وهي صفة الإطلاق.

قوله: **ثم قال لي: أنتَ الواحد، وأنا الأحد، فمن غاب عن الأحدية زال[2]، ومن بقي معها رأى نفسه، هي حضرة التوالي، لو انقسمت لم تكن.**

---

١. في (ا) و(س): «بكلا».

٢. في نص ابن عربي **مشاهد الأسرار القدسية** تحقيق د. سعاد حكيم و بابلو بنيتو، مرسية ١٩٩٤، ص ١٠٧: «فمن غاب عن الأحدية رآك».

أقول : مراده بهذا التنزُّل إظهار حقيقة المقابلة التي هي خلق الكامل على الصورة، فإن المشهود هو الناظر نفسه في مرآة وجوده. والمشهود هو المنظور وهو المخلوق على الصورة. والناظر متصف بالأحدية إذ هي اسم للإطلاق، والمنظور مسمَّى بالواحدية، إذ هي من أسماء التقييد. والأحد منتزع من الأحدية، والواحد منتزع من الواحدية. فكأنه قال له : أنتَ مسمَّى بالتقييد، وأنا مسمَّى بالإطلاق.

قوله : « فمن غاب عن الأحدية زال »، هذا الزوال ضرورة، وذلك أنه عند انتقال العارف تزول عينه من المرآة التي هي محل المقابلة ويغيبُ عن صورته ويعود فانياً في الذات فناء وجودياً، ولا توجد عينه المقيَّدة. وما دام باقياً لا ينتقل، لا يزال حاضراً لنفسه المقيدة، ويشهد كيفيّة التوالي، وهذا هو توالي الفيض شيئاً فشيئاً من غير تخلُّل زمان. فإن الفيض لا يزال متتالياً بحسب الآنات على العارف، وهو يفيض على الموجودات بقدر ما يُفاض عليه. فجثته الصورية هي الحضرة، والمظاهر هي المتوالية.

وبهذا الاعتبار كان العارف واسطة بين اللّه وخلقه كما قلنا. وقد قيل له في موضع آخر : « بك أوجد ». فما دام العارف موجوداً يجد نفسه حضرة لمرور المظاهر عليه كما قيل.

قوله : « لو انقسمت لم تكن »، يريد به أن صورة العارف لا تتجزّأ في حال المقابلة، ولا يدخل عليها الانقسام لأنه واسطة بين المتجزئين. ولو انقسم لثبتت واسطة أخرى، وكان للواحد ثانياً. وقد قلنا : إنَّهُ واحد في كل عصر. فقوله : « لو انقسمت لم تكن »، أي لم تكن مقابلة للصورة، إذِ اللّه واحدٌ، وهو مشاهد لنفسه في مرآة الوجود. فالمشهود صورة واحدة أيضاً، فلا يجوز مقابلة اثنين. فكأنه قال له : لو انقسمت صورة [١٠٨ أ] العارف الواحد آن المقابلة لم يكن واحداً. والواحدية ضروريةٌ لأن الناظر واحد، وهو اللّه تعالى، والمنظور واحد وهي صورة العارف، وهي المنطبعة، وهي محل الفيض المتتالي.

قوله : **ثم قال لي : لا تنمْ إلا على وتر**.

أقول : يريد به تفرده بالاتصاف بمجموع الأوصاف التي يتضمنها الليل والنهار. فإنَّ الليل هو صفة للذات في حال إطلاقها، والنهار صفتها في حال تقييدها،

وليس لنا من الأسماء والصفات والمظاهر والشؤون والفيض والوجود ما يخرج عن هاتين الصفتين، وكلاهما لواحد. فكأنه قال له : لا تنمْ إلا متصفاً بالأحديَّة التي تتضمَّن مجموع هذه الصفات. وأيضاً لا تتصف إلا وأنت واحد.

قوله : **ثم قال لي : لا وتران في ليلة، فإنَّ أحدنا يبقى.**

أقول : يريد به الإشارة إلى التفرُّد بالإطلاق أيضاً. فإنَّ الليل قد قلنا إنه صفة الذات في حال إطلاقها، وليس في الإطلاق ثنوية معنى ولا صورة ولا تمييز، إذ لا نور ولا تحديد، إذ لا جسمٌ نورانيٌّ قابلٌ، لكن أحديَّة لذاتٍ مطلقة بريئة عن الحصر والتقييد، صمدانية لا خلاء فيها يكون محلاً لثانٍ، فعند هذه الصفة التي هي الليل يفنى الشاهد ويبقى المشهود بريئاً عن الصفات والأسماء، فهو الباقي بعد الأثنينية.

قوله : **ثم قال لي : صلِّ المغرب ولا تصلِّ العتمة، فيجب عليك الوتر فيكون شفعاً.**

أقول : مراده بهذا الخطاب الأمري كمال صفة التقييد التي هي النهار، فإنَّ النهار صفة التقييد. والليل صفة الإطلاق. ولا تكمل هاتان الصفتان إلا بصلاتين، فبصلاة المغرب كمال صفة التقييد، وبها تتميَّز عن الليل، وبصلاة الصبح كمال صفة الإطلاق التي هي الليل. فالقصد في هذا الخطاب التمييز بين الصفتين، وتفرد الشاهد بإحداهما في هذا الشهود. وهذا تفرُّدٌ بصفة التقييد التي هي النهار. ولهذا قيل له : « صلِّ المغرب ولا تُصلِّ العتمة»، أي لا تمازج بين الصفتين فعلاً.

وظاهر هذا كأنه يقول له : لا تفعل في هذه الصفة التي هي الإطلاق ما تفعله في التقييد الذي هو النهار، لأن من صفات التقييد الحركة والأفعال الظاهرة، وكلها مباينة لصفات الإطلاق، إذ من صفاته السكون والأفعال الخافية كالمعاني وما أشبهها. فالصلاة من صفات التقييد إذ هي منوطة بالحركة. فقوله : « صلِّ المغرب»، أي اختتم صفات التقييد في ذاتك وصفاً.

ونهيُهُ عن صلاة العتمة لعدم الحركة في الإطلاق. وأيضاً فإنه إذا صلَّى العتمة مازج بين الصفتين. وقد قلنا إن القصد في هذا الخطاب التمييز بينهما لئلا تكون الأفعال بينهما مشتركة، وليس أفعال إحداهما تناسب الأفعال الواقعة في الأخرى.

فمتى صلَّى العتمة حصلت الممازجة بين الصفتين. والقصد انفراد كلٍّ واحدة منهما بأفعالها اللائقة بها.

قوله: «فيجب عليك الوتر فتكون شفعاً». يريد به أنه إذا صلَّى المغرب والعتمة حصلت المناسبة في الفعل، فتكون عين النسبة صفةً ثالثة داخلة على هاتين الصفتين، فتحصل الوترية بهذه النسبة فتكون هناك ثنوية من حيث الارتباط. لأن كلَّ واحدة من الصلاتين تعود متوقفة على الأخرى. وهما متمايزتان في الخارج، فتجب الثنوية ضرورة والحقيقة تأبى ذلك.

قوله: **ثم قال لي: حجبتُكَ بالأحديَّة، ولولا الأحديَّة ما عرفتني، وما عرفتني قط!**

أقول: مراده بهذا الخطاب استعلاؤه على الجهل. وهذا الاستعلاء بعينه حجاب بالأحدية عن الكثرة، لأن الكثرة منوطة بالجهل، إذ موجبها كمال الجاهل في جهله.

وقد قلنا في كتاب «**الختم**»: إن موجب الكثرة والتمايز نورٌ أشرق ليتحقق به الجاهل في جهله. فإن من شرط كمال الوجود عالماً وجاهلاً. فالأحدية للعالم باللّه، والكثرة للجاهل به. فحجاب العالِم بالأحدية لئلا يصدق عليه الجهل، وحجاب الجاهل بالكثرة لئلا يصدق عليه العلم. لأن حقيقة اللّه واحدة لا تكثُّر فيها. فمتى شهد الجاهل هذه الحقيقة انتفت عنه صفات الجهل.

وقد قلنا: إن الجهل من شروط كمال الوجود. فلا يشهد هذه الحقيقة إلا العارف الذي هو العالم. فشهودها بعينه هو حجابه عن الجهل. ولولا هذا الشهود لما عُرفت حقيقة اللّه تعالى. ومن حين هذا الشهود المراد للاتصاف، لا يشهد اللّه من حيث أحديته مرة ثانية. وإليه أشار بقوله في «**الفتوحات المكية**»: «إن اللّه لا يتجلّى لأحد مرتين»[1]. يريد به تجلّي الأحدية، فإنه في التجلّي الأول ظهر بحقيقته، وكان المراد فناء المتجلّى له، وهو عين الاتصاف. فإذا حصل هذا الفناء لا يفتقر إلى فناء آخر. فلا فائدة في التجلّي الأحدي مرة ثانية.

قوله: «ولولا الأحدية ما عرفتني»، أي لولا حجابُكَ عن الجهل لما فنيتَ في ذاتي ولا حصل لك الاتصاف بأوصافها.

١. ر. ما قبله، ص ١٦٦.

قوله : «وما عرفتني قط»، يشير به إلى آن انفصال التجلي الأحدي. فإنه من حين هذا الانفصال لا يعود يصدق على الشاهد العلم، لأنه يقتضي معلوماً. وهو متّصف بالعلم والمعلوم. والإحاطة حقيقة واحدة فليس هناك علم ومعلوم متمايزان[1]. وفيه إشارة إلى قولهم، رحمهم اللّه : «من عرف نفسه عرف ربه». فالعارف يعرف حقيقة نفسه فقط متصفاً بالأحدية فلا يبقى هناك ثانٍ يعود معروفاً لعارف.

قوله : **ثم قال لي : لا توحّد فتكون نصرانياً، وإن آمنتَ كنتَ مقلِّداً، وإن أسلمْتَ كنت منافقاً، وإن أشركتَ كنت مجوسياً.**

أقول : يريد بهذا الخطاب نفي المزاج في حكم التوحيد، فإنه ليس توحيد الحق كتوحيد [١٠٨ ب] النصارى، فإنهم يعينون ثلاث صور معنوية ويدخلون عليها كيفيةً في صورة المزاج فيجعلونها واحداً. وليس توحيد الحق كذلك، وإنما هو ردٌّ إلى أصل، واطلاع على خفاء، وإظهار في صورة رجوع إلى عدم، وخلوص من جهل إلى علم، وحجاب بأحديّةٍ عن كثرة، كما قال.

وكل هذه صفات عائدة على المبدأ. ونحن من حيث إنّا شاهدون لا نمازج ولا نكيِّف ولا نجعل واحداً، لكننا نعلم واحديته في الحقيقة بأدلّة الرسل، ويتصف بذلك الواحد كما كنا عليه أولاً في العلم. والأصل فيه رجوعٌ من وجود هو عدم، إلى عدم هو وجود على الإطلاق، بغير كيفيّة ولا لميّة ولا إرادة ولا همة طلب. هكذا وجدته **أنا**. فإذا اتصف الشاهد بهذا الاتصاف الذي ذكرنا لا يعود موحّداً في الحقيقة، لأن الموحّد فيها عبارة عمن يجعل أشياء متعدّدة واحداً، ونحن لا نجعل، فلسنا موحدين، ولكنّا موحدون[2] بجَعْل اللّه لنا فانين.

وفي مثل هذا قال إمام هذه الطائفة أبو القاسم **الجنيد**، رحمه اللّه منشداً :

«ما وحَّدَ الواحدَ منْ واحد إذْ كلُّ مَنْ وحَّدَهُ جاحدُ»[3]

فمن حين جُعل العارف واحداً متصفاً بالأحديّة انتفى عنه جعل الأشياء، وقد قلنا من [هو] الموحد.

---

١. في (ا) و(س) : «متمايزين».

٢. في (ا) و(س) : «موحدين».

٣. ليس للجنيد، والبيت واحد من أربعة أبيات للهروي الأنصاري، عبد الله بن محمد (٤٨١هـ/١٠٨٩م)، ر **منازل السائرين**، باب التوحيد.

قوله: «وإن آمنتَ كنت مقلّداً»، يشير به إلى الإيمان بالمعرفة تقليداً. فإن العارف بالتقليد لا يطلق عليه اسم العارف حقيقة لأنه ليس متصفاً. لكنه عالم من جملة علماء الرسوم. فكأنه نُبِّهَ في هذا الخطاب في صورة تحذير لئلا يأخذ المعرفة تقليداً. ومجموع هذا الخطاب مما حصل له قبل الكمال، من قوله: «لا توحِّد...» إلى قوله: «كنت مجوسياً».

قوله: «وإن أسلمتَ كنتَ منافقاً»، يريد به التنبيه على أخذ هذه المعرفة تقليداً. فإن المسلم إلى المدّعين يجوز أن يكون منافقاً، لأنه لا تحقيق عنده يكون يقيناً قلبياً، وإنما هو سماع وتسليم ظاهر، لا إصغاء حقيقي، لأنه لا يكون محققاً إلا مَنْ شهد الحقيقة من حيث هي. وهذا سامع مقلِّد، فلا يبعد أن يكون بتسليمه منافقاً، إذ لا حقيقة عنده، وهذه كلها صفات تباين المراد للكمال. وقد يحذّر منها إن كان دائم الشهود الصوري كهذا الشاهد قبل الكمال، فإنه قد كان شاهد الصورة دائماً.

وكذلك قوله: «وإن أشركتَ كنت مجوسياً»، ويريد به النهي عن إثبات الثنوية التي عليها تنبني قاعدة المجوسيّة. إذ شيمتهم الشرك. وهذا الشاهد مراد للاتصاف بالأحدية المباينة للثنوية وهذه الأوصاف المذكورة كلها، فقبل الاتصاف بها يُخوّف منها اضطراراً إذ كان دائم الخطاب.

قوله: **ثم قال لي: اللذات في المطاعم، والمطاعم في الثمر، والثمر في الأغصان، والأغصان تتفرَّع من الأصل، والأصل واحد. ولولا الأرضُ ما ثبت الأصل، ولولا الأصل ما كان الفرع، ولولا الفرع ما كان الثمر.**

أقول: معنى هذا الخطاب ظاهر، وفيه إشارة إلى أحدية الوجود وارتباط بعضه ببعض، وافتقار البعض إلى البعض. فإنه إذا اتصف الكامل بهذه الأحدية وصفاً عرف أن كل شيء من ذاته مفتقر إلى غيره.

ولأجل هذا الاتصاف قال: «إن اللذات في المطاعم»، يشير فيه إلى الذوق، لأن الاتصاف يشبه الذوق، لأنه «ليس الناطق بالنار كالوالج فيها». فإن الوالج متصف، والناطق عالم، فيريد بهذا أن أحديّة الوجود لا توجد إلا اتصافاً وذوقاً من

مفيض إلى مفاض عليه، ومشرباً ذاتياً جاذباً قابلاً للفيض. فإذا اتصفتْ جوارح الكامل بهذه الأوصاف عاد معطياً كلاً من جوارحه حقه، مظهراً ما ينبغي ظهوره، ومخفياً لما ينبغي خفاؤه، ومستلذّاً لما ينبغي استلذاذه. وكلٌّ هذا بعد المعرفة والاتصاف بالموجودات المفتقرة بعضها إلى بعض، والحياة الواحدة السارية في الوجود المتكثر، مثل قوله: «اللذات في المطاعم» مشيراً به إلى الذوق.

وقوله: «المطاعم في الثمر»، يشير به إلى ذائق وذوق ومُذاق، فالذائق المتصف. والمذاق هو الثمر. والذوق هي الكيفية التي يتكيَّف بها الذائق عند المزاج الحاصل آن الأكل.

قوله: «والثمر في الأغْصَان»، يشير به إلى افتقار هذا الفرع المذاق إلى واسطة يستمد بها الحياة.

وقوله: «والأغصان تتفرع من الأصل»، وهذا أظهر في الإشارة إلى الاستمداد بالواسطة من الحياة الناشئة من الماء. فإن مجموع ما ذكر يتوقف وجودُه على هذا الأصل.

وقوله: «والأصل واحد»، عاد إلى ذكر الواحد مشيراً إلى أحدية الوجود ونفي الكثرة في الحقيقة. وأما في الظاهر فإنه يقول: لولا الواحد لما وجدت الكثرة، كالحال في أصل الثمر.

وقوله: «ولولا الأرض ما ثبت الأصل»، يشير به إلى الواسطة الموجبة للكثرة من الواحد، فإنه لولا كثافة هذا الجسم التي هي بمنزلة الأرض لما تجزأ، وكذلك أصل الثمار. ولولا الأرض لما ظهر، ولولا ظهوره لما تفرَّع.

وقوله: «ولولا الأصل ما كان الفرع»، إشارة إلى الاختصار في اللفظ، كأنه يقول: وبالجملة لولا الواحد لما كانت الكثرة، إذ هو أصلها.

وقوله: «ولولا الفرع لما كان الثمر»، ظاهراً يشير به إلى بيان تعلق الموجودات بعضها ببعض.

وكذلك قوله في تمام هذا الخطاب: **ولولا الثمر ما وُجد الأكل.**

يشير به إلى الواسطة التي تقيم الجسد، فإنه بواسطة وجود الثمر وجد الأكل.

وفي مثل هذا نقل عن الإمام العالم أبي عبدالله محمد بن إدريس **الشافعي**،

رضي اللّه عنه، أنه أُخبر أن امرأة قد وضعت ولداً بغير فم، فقال، رضي اللّه عنه : تكون أم [١٠٩ أ] هذا المولود بغير ثدي. ففحصوا عن ذلك فوجدوها كما قال. فسألوه : من أين لك ذلك ؟ ! فقال : لمّا ولد بغير فم عرفنا أن اللّه تعالى لم يجعل له رزقاً. ومنه المثل العامي : « من شقّ الأشداق يأتي بالأرزاق ».

وقوله : **ولولا الأكل لما وجدت اللذّة.**

عاد إلى ذكر الذوق، فإنه بواسطة الذوق حصل للعارف هذا الوصف، وبواسطة الأكل حصل الذوق. والأكل ههنا بمنزلة الاتصاف، فكأنه يقول : لولا الاتصاف لما حصل لهذا العارف الفرق بين المطاعم وما أشبهها.

وقوله : **فالكلُّ متعلِّقٌ بالأرض.**

يشير به إلى الواسطة التي تستمد الموجودات بها الحياة. فإن كل شيء لا يخلو من الكثافة وهي الأرض المذكورة، وبواسطتها تستمدُّ الحياة. والأرض مفتقرة إلى الماء. هذا ظاهر المعنى، إذِ الماء هو الحياة، لأنَّ كلَّ شيء يريد الاستمداد من الحياة حتى الأرض والجماد.

وقوله : **والماءُ مفتقرٌ إلى السحاب.**

يشير به إلى استمداد القريب من البعيد، فإن السحاب بُخار البحر، ويرسله اللّه من الغني إلى الفقير. فإن البحر مستغنٍ عن الحياة. والأرض الهامدة مفتقرة إليه. فيفيض اللّه عليها، بواسطة تراكم الأبخرة متراقية من البحر، الحياة بالماء.

وقوله : **والسحاب مفتقر إلى الريح.**

يشير به إلى كيفية واسطة الفيض من الغني تعالى على المفتقرين. فإنَّ بواسطة الريح ينبعث الغمام في صورة إرسال، مثل قوله تعالى : ﴿ اللّه الذي يرسل الرياح فتثير سحاباً ﴾ [الروم / ٤٨].

وقوله : [**والريحُ يسخِّرُها الأمر**][1].

تأييد لما ذكرناه من كيفية بعثة الحياة من جناب الغنى إلى جهة الافتقار.

---

١. الإضافة من (س،ق ١٣٠ب).

وقوله : **والأمر من الحضرةِ الربّانية يصدرُ، ومن ههنا : ارقَ وانظرْ وتنزّه ولا تنطقْ.**

يريد به الإشارة إلى مبعث الأنبياء، عليهم السلام، فإنه ينشأ من الاسم الربّ: فإنه لا يوجد نبي ولا رسول إلا متحققاً بالعبوديّة كقوله تعالى في حقِّ عيسى، عليه السلام: ﴿ إنْ هو إلاّ عبدٌ أنعمنا عليه ﴾ [الزخرف / ٥٩]، وقوله تعالى : ﴿ قل إن كان للرحمن ولدٌ فأنا أوَّل العابدين ﴾ [الزخرف / ٨١]. ومتى ثبتت العبودية وجب حكم الربِّ ضرورة.

والأمرُ من أعباء الربوبية، يمتحن اللّه بتحمُّله مَنْ يشاء من عباده المرادين للقيام به، كالرسل والأنبياء والأولياء وغيرهم من المهيَّئين للقيام بحمل أعباء هذا الاسم. فلا يكون أمرٌ إلا صادراً عنه، إذِ الأمرُ منوط بالحكم، والحكم عبارة عن حقيقة نفوذ الاسم «الربّ». وقوله : «ومن ههنا : ارقَ وانظرْ»، يشير به إلى أنه من حين تحقيق العبودية يأخذ النبي في النبوّة برقيّ لائق به، وكذلك الرسول في رسالته، والوليُّ في ولايته، إذ هو منشأ المعارج، لأن النبوّة والرسالة والولاية لا يكون شيء منها إلا بعد شهود الحق تعالى من اسمه الرب. لأنّنا قلنا : اِن هذه الأوصاف لا تكون إلا بعد تحقيق العبودية ليتحقق القيام بأعباء الرب. ومنه التجلّي الموسوي الموجب للصعقة بتدكدك الجبل، ومفتتح الخطاب له بقوله تعالى : ﴿ إنِّي أنا اللّه ربُّ العالمين ﴾ [القصص / ٣٠].

هذا للرسل والأنبياء، وأما الأولياء فإنَّهم من حين تحقيق العبودية يتجلَّى اللّه لهم في هذا الاسم، فتكون أول مراتب الكمال من المراتب الثلاث، هناك يأخذ الولي في الترقي والتنزُّه في المراتب المذكورة مع سقوط الاعتراض، وهذا مما حصل له قبل الكمال.

قوله : **ثم قال لي : احفظ الوسائط.**

أقول : مراده بالوسائط الشهود السابق على الكمال، ويشير به إلى تكرار التجلّي في الاسم الرب عند إرادة تحقيق العبودية، وهو الشهود الصوري، فبواسطته يترقى الشاهد إلى مرتبة الكمال. فلما قيل له في الخطاب السابق : «من ههنا : ارقَ

وانظرْ» كانت الإشارة إلى الحضرة الربانية، فهي الواسطة بالحقيقة بين المراد للكمال وكماله. وقد قيل له في «مشهد الساق»: إن عليه الاعتماد، يعني على الساق، ويريد به شهود صورة الله ظاهراً، من هذا الاسم الذي هو الربّ، وهو[١] الواسطة بعينها. فكأنه قال له: احفظ الشهود الصوري الذي هو واسطة بينك وبين كمالك.

قوله: **ثم قال لي: كتبت «طه» في بنات نعش الصغرى.**

أقول: مراده بهذا التنزُّل - المورَّى عنه بالكتابة - تحقيق قراءة «طه» في موقف القيامة، لأنَّ بنات نعش الصغرى، على ما قيل إنها من الكواكب الجنوبية، وهي موازية لليمن. وكل موضع أقول فيه مقابلة، فإنما أُريدُ به الموازاة. ولما كان اليمن محل الآتي بالقرآن المجيد وجب أن يقابله: بنات نعش المذكورة، من أجل الإشارة إليه، ﷺ، إذ كان في «طه» هذه الإشارة، وهو قوله تعالى: ﴿طه. ما أنزلنا عليك القرآن لتشقى﴾ [طه / ١-٢]. فكأنه يشير في كتابته فيها لهذه السورة إلى التذكير، حيث قال «عليك» إشارة إليه، ﷺ.

قوله: **ثم قال لي: القطب اليماني هو القطب الشمالي، وقد أودعتها أول سورة الحديد.**

أقول: هذا التنزُّل ظاهر المعنى، لأنه يشير فيه إلى[١٠٩ ب] أحديَّة الوجود، وهي الظاهرة لنا. ومتى ثبتت هذه الأحدية كان القطبان واحداً. ولأجل اتصاف الأحديَّة بالكثرة جُعلت في رأي العين اثنتين حتى يكون كلٌّ شيء متميزاً، والثنوية داخلة عليه. وأما في الحقيقة فالقطب واحد على الإطلاق. وإن حصل التكثُّر فيكون بحسب الاعتبارات، ولهذا جعل مدار الوجود عليه، أما في الحقيقة فعلى الكامل. والأفلاك على قطب واحد في الحقيقة أيضاً. وإن كان في رأي العين اثنين، فخفاء أحديته مثل خفاء العمد عن الأبصار. [قوله: «وقد أودعتها أول سورة الحديد»، يشير إلى قوله تعالى: ﴿هو الأول والآخر والظاهر والباطن﴾، وهو تأييد الأحدية كما قلنا][٢].

---

١. في (س، ق ١٣١أ): «وهي».

٢. الجملة الأخيرة ساقطة من (ا)، والاستدراك من (س، ق ١٣١أ).

قوله : **ثم قال لي : لو كان قطبين ما دار الفلك، ولو لم يكن قطبان لتهدمت البنية، وما جرى الفلك.**

أقول : مراده بهذا الخطاب تأييد ما ذكره من أحدية الوجود، فإنه لو كان هناك ثنوية لما تحقق للواحد قلب واحد. وقد قال تعالى : ﴿ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه﴾ [الأحزاب / ٤]. فلولا أن الوجود واحد بالشخص لما جعل الفلك قلبه، وصورة الواحدة الشخصيّة محركة لهذا الفلك.

وأحدية هذا الشخص خافية في آلة الحركة، حتى إنَّ كلَّ شيء يتفرد بكون الأحدية خافية في تفرده، لكن لا يجوز تعريفُه بها لأجل وجود المماثل، بل يجوز تعريفه بالواحدية، خصوصاً الحركة الدوريّة فإ[نها] تستقل بالأحدية ظاهراً وباطناً لأجل عدم المماثل.

ولما كانت الأفلاك الدائرة مشهودة التكثر وجب أن يُوَرَّى عن مدارها بالواحدية وهو المحور. ولما سبق في العلم أنَّ قليلاً من الناس يعتقدون صدور الأفعال من هذه الأفلاك وجب أن يكون في رأي العين عند الدورة يرتسم فيها رسمان يسمونها هؤلاء بالقطبين لتحقيق كلامهم، وإلا في الحقيقة فإن المعول على القطب الواحد الذي يسمى على اصطلاح هؤلاء محوراً.

قوله : « ولو لم يكن قطبان لتهدمت البنية وما جرى الفلك»، يريد به في ظاهر الأمر، فإنه لو لم يكن فاعلٌ ومفعول ومحل - وهو المحيط - لما تحقّق دوران الفلك فإنه يفتقر في حال الدوران إلى محرك. والمحرك خاف فوجب أن يكون ذلك لحصول الثنوية فيه في رأي العين.

قوله : **ثم قال : لا تنظر وجوه القطبين وانظرٍ ما غاب في البكرة**[1] ، **وحينئذٍ تقول ما شئت : إن شئت اثنين، وإن شئت واحداً.**

أقول : مراده بهذا الخطاب نهيه عن إثبات الثنوية، فإنه « وجوه القطبين» ظاهرهما، والوجود في ظاهره متكثر. فمتى وقف الشاهد المهيأ للكمال مع ظاهر

---

١ . يوجد أكثر من قراءة لهذه الكلمة، ر. تعليقات**مشاهد الأسرار**بقلم د. سعاد حكيم وبابلو بنيتو، حيث جاءت في ص ١٣٧ : « الكرة». وفي (ا) و(س، ق ١٣١ب) : « البكرة».

الوجود لم يحصل له الباطن الذي هو الحقيقة، فكأنَّهُ قال [له] : لا تنظر إلى ظاهر الكثرة ولا إلى وجود الثنوية، فإن الأصل أحدية الوجود. ولهذا أمره بالنظر إلى ما غاب في البكرة[١] مشيراً إلى واحدية القطب وهو المعبر عنه في الظاهر بالمحور.

قوله : «فحينئذٍ تقول ما شئت : إن شئت اثنين، وإن شئت واحداً»، يشير به إلى وقوفه على الأحدية عياناً واتصافاً، فإذا حصل هذا الاتصاف له وعاد كاملاً عاد مخيَّراً بمشيئته، إن قال اثنان أشار إلى صفاته المتكثِّرة، لأنَّ الثنوية لازمة للتقييد. وإن قال واحداً أشار إلى صورته الواحدية المتصفة بالذات الأحدية، لأن الكمال عبارة عن الاتصاف بأوصاف الذات بعد الفناء فيها، وهذا مما حصل له قبل الكمال.

قوله : **وفي ارتباط الألف باللام سرٌّ لا ينكشف أودعتُه في قولي : وهو ﴿الذي رفع السماوات بغيْر عمد﴾**[٢] [الرعد / ٢].

أقول : إنه عاد إلى أول المشهد عود استدارة، وهو عطف الآخر على الأول. وهذا خصوص بهذا المشهد. فلما افتتح في أوله متمثلاً في ارتباط العبودية بالأحدية بلام الألف، وأراد الاستدارة لهذا الشهود، عاد إلى ذكر لام الألف مختتماً به كما افتتح أولاً.

وهذا راجع إلى صيغة الترتيب لأجل أمر قصَدَ إخفاءه، ونحن حَذَوْنا حذوه في كتمانه دون سائر كلمات الشهود فإنني لم أُخفِ شيئاً، علم الله تعالى، سوى هذا الأمر. فقوله : «سرٌّ لا ينكشف» يريد به حقيقة الاتحاد بين الاسم «الرب» والعبد ووقوف كل منهما على الآخر، فإن هذا الاتحاد من غوامض الأسرار.

وقد أشار إليه الإمام الأوحد العارف الكامل سهل بن عبدالله **التستري** بقوله : «إنَّ للربوبيَّة سراً إذا ظهر بطلت الربوبيّة». وقد ذكرنا هذا الكلام عنه في عدة مواضع من هذا الكتاب لأجل مناسبته لها، وكل منهما، رضي الله عنهما، يشير إلى الاتحاد الواقع بين الربوبية والعبودية.

---

١. في (س، ق ١٣١ب) : «التكثرة»!

٢. تقول الآية الثانية من سورة الرعد : ﴿ الله الذي رفع السماوات بغير عمد ترونها ﴾.

[١١٠أ] وقوله : «أودعتُهُ في قولي : وهو ﴿ الذي رفع السماوات بغير عمد ﴾» ، يشير به إلى إخفاء هذا السرّ الذي هو الاتحاد[١] بين الربِّ والعبد . كما أخفى حقيقة العمد عن رأي الناظرين في السماوات ، وهو عين الاتحاد الذي ههنا ، لأن إخفاءه عين اتحاده . كما أن الارتباط في « لام الألف» حقيقة الاتحاد . فلو ظهر العمد للناظرين لظهرت واحدية الوجود لكل من نظر فيه . ولم يبق للواحد المتفرد سرٌّ يختصُّ به .

وإلى هذا السرِّ الذي هو اتحاد العمد أشار **ابن عباس**، رضي اللّه عنه، بقوله : «لو فسَّرتُ لكم قوله تعالى : ﴿ اللّه الذي خلق سبع سماوات ومن الأرض مثلهنَّ يتنزَّل الأمر بينهُنَّ ﴾ [الطلاق / ١٢] لرجمتموني ، أو قال : لقُلتم إني كافر» . فجعله ، رضي اللّه عنه ، بمنزلة السبيل ضرورة لتنزل الأمر .

---

١ . سقط من (س، ق ١٣٢أ) مابين : « الواقع بين الربوبية والعبودية... » وحتى « الذي هو الاتحاد » .

قال الشيخ، رضي الله عنه :

المشهد الثالث عشر

بسمِ اللّهِ الرحمنِ الرحيمِ

أشهدني الحقّ بمشهد نور العمد وطلوع نجم الفردانية.

أقول : يريد به شهوده للحقِّ تعالى في محلٍّ تمييز العمد وهو النور. وهذا النور مخصوص بتميّز المنفردين، وهو يشبه محل المقابلة الذي هو مرآة الوجود. لكن هذا المحل الذي هو مرآة الوجود يتميَّز فيه مجموع الوجود بخلاف هذا المحل، فإنه لا يتميَّز فيه إلاّ المنفردات بأمر من الأمور كالعمد والعرش على الماء والعرش المحيط الذي هو محل الاستواء وكالعماء وما أشبهه. فكل هذه لا تتميَّز إلا بهذا النور المخصوص. وهو نور ناشئ عن التفرُّد، ولهذا تتميَّز به المنفردات.

وهذا نور ينشأ عن الذات في حال انفرادها بغير صفة، فهو نور مستدير، واستدارته مأخوذة من استدارة الإطلاق، وكامل ؛ وكماله ناشئ عن الذات البريئة عن الافتقار. فلما كان كاملاً باستدارته وجب أن يتميَّز فيه العمد، لأنه لا يتميَّز إلا في نور مستدير لتتحقق فردانيته واستقلاله بحمل مجموع الأفلاك.

وقد يتميز أيضاً هذا العمد في ظاهر الحقيقة في مرآة مربعة. لكن يشترط أن تكون محتوية على الاستدارة معنى أو صورة. فظاهره متميّز بهذه المرآة، وحقيقته في المرآة المستديرة. لأن المربعة مرآة القلب. وهذا العمد مستودع فيه، لأن السماء الأولى وهي سماء الدنيا، هي بمنزلة القلب، إذ كانت بيت «المختصر» الذي هو الإنسان.

لأننا قلنا في كتاب «**الختم**» : «إن بيته كالقلب، وقلبه كالبيت»، فهي قلب الوجود الظاهر، كما أن قلب الوجود الحقيقي ما وسعها، وهو عرش الاستواء الرحماني.

---

١ . في (ب، ق ٣٦٣أ) : «المتفردات» .س

وبالجملة فقلب الوجود على الإطلاق هو الذي وسع الرب، وفيه حقيقة العمد. فإذا كان القلب مستديراً يكون التربيع خافياً فيه، وهو بعينه خفاء تعداد أوجه المرآة، ويتميَّز فيه العمد على حقيقته لمجموع الوجود. وإذا خفيت الاستدارة بظهور التربيع، تميز هذا العمد، وشهده قوم دون آخرين، ويكون الشاهد له مستوياً على العرش المائي.

وأقول: يجب أن يكون المستوي محيطاً به لأنَّ العمد ينشأ من أسفل العرش الموضوع على الماء، بل من قبل الماء. ولا يمكن أن يكون شاهده إلا كاملاً متصفاً بمجموع الوجود، حتى يشهد محل نشأة العمد ونهايته وحقيقته. فإنَّه أشبه الأشياء بالنقطة. ولهذا كان في الحقيقة مركزاً.

ويجب أن يكون الشاهد له، إن كانت مرآة الوجود في آن الشهود ظاهرة بالتربيع في الوجه الذي يلي الوجود، أماماً، لئلا يكون ناظراً إلى العدم. لأن في حال شهود العمد يكون الوجود والعدم مجتمعَيْن في حقيقة الشاهد، فلا يفتقر إلى الاطلاع على الخلاف الذي هو الوراء لأنه محلُّ العدم.

وهذا قد وقع لهذا الشاهد وهو محمول على الأسماء والصفات والحدّ المشترك بين الحضرات كلها، لأن من شروط شهوده أن يكون الشاهد له محمولاً على هذه الحضرات وليس بينه وبين اللّه تعالى حجاب ولا حدٌّ ولا اسم سوى النور، وهو بعينه المميِّز للعمد في قوله: «بمشهد نور العمد». فعند إلقائه للجسد قد أخذ إلى جهة الاستعلاء في صورة الانحطاط، لأننا قلنا: إنه مستوٍ على العرش المائي. وهذا العرش هو سفلي الوجود.

وقلنا أيضاً: إنه محمول على الحضرات. والمحمول هو المنزَّه. وقد يكون عند حمله مستوياً على مجموع الوجود. وهذا الاستواء في صورة الاستعلاء. فوجب أن يكون عند إلقاء جسده قد أخذ في الاستعلاء بصورة الانحطاط ليحوز الجهتين - أعني العلوية والسفلية. وهذا خاص بشهود العمد حتى يشهد متميزاً محققاً. ولهذا قلنا إن هذا الشهود لا يكون إلا للكامل المحيط بكل شيء علماً وعملاً. لأن هذا الشهود - أعني العمد - لا يشهد إلا للمتصف [١١٠ ب] بالنور.

ومتى اتّصف الشاهد بالنور قدر على التمييز. ومنه تمييز المعاني، والفرق بينها وبين وضعها في محلها من القابلية، لئلا تكون لفظة متّسعة المعنى قد أحاط بها محلّ ضيق، وذلك ليس من العدل[1]، لقوله تعالى: ﴿ إِنَّا كلَّ شيء خلقناه بقدر ﴾ [القمر / ٤٩]. وهذه الفروق والنسب والأوضاع لا يُعطاها العارف إلا بعد اتصافه بالنور. ومتى اتصف بالنور وجب تمييز المنفردات له ومن جملتها العمد. وكل متميّز مشهود له عياناً، وغير المتميزات إدراكاً.

ولما كان في حال هذا الشهود مستوياً على العرش المائي وجب أن لا يشهد من المتميزات المخصوصة بالتفرد سوى العمد. إذ لم يكن بينه وبين اللّه تعالى من الصفات والأسماء سوى النور.

قوله: «وطلوع نجم الفردانية»، يريد به النور الممكّن لاتصافه بهذا الشهود. ولما كان العمد من جملة الأشياء المنفردة وجب أن يكون طالعه نجم الفردانية. لأنَّ نور الطالع «لطيفةٌ» تنتزع من نور الشهود. لكن قد يسوغ لنا تسمية هذه اللطيفة، وقد لا نسمّيها إلا في بعض الشهود. وهو شهود يضطر فيه اضطراراً مثل هذا الشهود، ومثل شهود نور الوجود، وطلوع نجم العيان. فإذا اضطررنا إلى تسمية هذا النور باللطيفة أظهرناه في محله. وحيث كان هذا الطالع مناسباً للشهود وجب تسمية هذه اللطيفة. ولما كانت منتزعة من نور هذا الشهود وجب أنّها تكون في صورة طالع ممكّن للمتّصف بالشهود. لكن هذا الطالع لا يُشهد إلا في حال الجري. فلما كان هذا الشاهد في مفتتح هذا الشهود مستوياً على العرش المائي وجب له أنه عند إرادة ظهور هذا الطالع يجري ماراً إلى جهة الفوقية، ووافاه هذا الطالع في حال الجري. وهو نورانية متميزة بنور الشهود المقرون بها. ولهذا لم تكن مميِّزة لكن ممكِّنة.

ولما كان طلوع هذا النور يؤول بالشاهد إلى السعادة والفوز بالاتصاف وجب أن يسمى طالعاً، ولما كان هذا الشهود مراداً للاتصاف بالتفرد وجب أن يكون ممكِّن الاتصاف نجم الفردانية، فهو يظهر مفيضاً لليقين على الشاهد بالاتصاف.

فكأنه قال: أشهدني الحقّ ذاته في النور المميز للعمد، وهو محلّ تمييز المنفردات وتمكّن لي هذا الشهود بطلوع نجم الفردانية. وهذا في غاية المناسبة لهذا الشهود.

---

١. في (١): «العدد»، والمثبت من (س، ق ١٣٢ب).

قوله : **وقال لي : حجبتُهُ عن الرؤيةِ في الفناء، وأظهرته في البقاء.**

أقول : المحتجب ها هنا هو العمد، والإشارة إليه إذ كان هذا الشهود مختصاً به. والفناء هو للمقيّدات وهم المحجوبون عن رؤية هذا العمد. وظهوره في البقاء للفانين المتصفين في الحقيقة بالبقاء، وهم العارفون. فالمحجوبون هم الفانون بالحقيقة. والعارفون – وهم الذين ظهرت لهم رؤية هذا العمد – فانوا [1] الصور والتقييد باقو الحقائق والإطلاق.

وهو تأييد قولنا : إنَّ هذا العمد لا يشهده إلا الكامل، لأنَّهُ لا يظهر إلا في البقاء. وهذا الكامل قد فني عن الفناء. وقد اتصف بالبقاء فيظهر له اضطراراً هذا المتصف بالتفرُّد المسمَّى بالعمد.

وأما المحجوبون عن رؤيته فلكونهم لا حقائق لهم خفي عنهم كلُّ ماله حقيقة، فهم فناء على الحقيقة. وهذا الخافي لا يظهر إلاّ في البقاء كما قال، وذلك لأنه إذا اتصف الكامل بالبقاء الأبدي ظهر له كلُّ باقٍ [2] مفتقر إليه في الوجود.

وهذا العمد من جملة الأشياء التي ينطلق عليها البقاء، فلا يزول إلا بزوال الاسم «الظاهر». وهذا الاسم في الحقيقة لا يزول لتوقف كمال الوجود عليه فوجب أن يكون هذا العمد مما أطلق عليه البقاء، وهو الوجود الحقيقي، ولهذا كان مشهوداً للعارف على الدوام ظاهراً وباطناً. فكأنه قال له : أظهرتُهُ لك من أجل اتصافك بالبقاء، وأخفيته عن الجاهل لأجل فناء حقيقته.

قوله : **حجبته فيما ظهر، وأظهرته فيما غاب وخفي.**

أقول : يريد بذلك احتجابه بحقيقة التقييد. لأنَّ الظاهر هو المقيّد. فاحتجب هذا بنفس التقييد، لأن التقييد لا حقيقة له. وهذا المحتجب الذي هو العمد متصف بالبقاء، فيجب احتجابه عمَّن لا بقاء له، وهو الوجود المقيّد. ولما كان البقاء هو للإطلاق، وهو خافٍ عن المقيدات، وجب ظهوره في الإطلاق ولكل مطلق، إذ هو متصف بالبقاء.

---

١. في (ا) و(س) : «فانون».

٢. في (ا) : «باقي»، والمثبت من (س، ق ١٣٣ب).

وهو في حال هذا الظهور يكون متصفاً بالمركزية، على تقدير استدارة الوجود. وليس هذه الاستدارة كاستدارة الكرات الفلكية، وإنَّما هو صورة دائرة مرتسمة بين يدي الناظر فيها. ويكون الفيض آتياً من اليمين ماراً إلى الأمام [١١١ أ] الذي يقابل الناظر في الدائرة، ثم من الأمام إلى الشمال، ومن الشمال يتحد باليمين، فإذا فُرض الوجود على هذا النمط علم منه أينيّة العمد، بل يُشاهد حقيقة. ولا يكون هذا الارتسام إلا في القلب، وهو قلب العارف. وهذا القلب هو الخافي عن الأبصار لأنه حقيقة العارف. وقد قال ﷺ: «المرءُ بأصغريه قلبه ولسانه». وإنَّما قدَّم القلب في الذِّكْر لأن مبنى حقيقة الصورة عليه. وهذا تقديم شرفيّ. والحقيقة تتقدم بإطلاقها على التقييد، وهذه الحقيقة خافية عن الأبصار، والعمد فيها ظاهر.

وهذه هي حقيقة العارف، فكأنَّهُ قال: أخفيته في التقييد الذي هو ظاهر، وأظهرته في الإطلاق الذي هو خاف. أو قال لهذا العارف: أخفيته في تقييدك الذي هو ظاهرك، وأظهرته في إطلاقك الذي هو حقيقتك.

قوله: **ثم قال لي: أظهرتك في الفناء وألقيت الأغطية على الأبصار حتى لا تدركه.**

أقول: يشير بهذا الخطاب إلى حقيقة هذا الشاهد. فإن حقيقته ظاهرة في الفناء الحقيقي الذي هو بقاء. وليس هذا الفناء هو فناء الأعيان وإنما هو فناء في الذات. فالذات من حيث هي تحجب الأبصار عن شهودها بالتقييد ولا تظهر إلا لمن انطلق فيها، وهو الظاهر في الفناء. والظاهر في الفناء لا يشهد حقيقته لأجل اتصافه بأوصاف الذات الخافية. فلا تظهر حقيقته للمقيدات أصحاب الأبصار، لئلا يشهدوا فناءه، ولا ظهوره في الحقيقة، لأن فناءه عين ظهوره. فمتى شوهد هذا الفناء فاضطراراً يشهد الظهور.

وظهوره عين حقيقته لإدراكه. والأغطية التي على الأبصار هي حجب التجزؤ، وحدود المتجزِّئات. فنفس تجزُّئها بعينه حجب على أبصارها لئلا تشهد فناء حقائقها. فلو شهدت هذا الفناء لكان أولى أن تشهد فناء هذا العارف.

فكأنه قال له: أظهرتُكَ في الفناء الذي هو البقاء، وحجبتُ هذا الظهور عن الأبصار بنفس التجزؤ لئلا يُشهد. أو قال: حجبتُ فناءَكَ في التقييد لئلا تشهدَهُ المقيدات فتعود فانيةً.

قوله : **ثم قال لي : ضربتُ القبَّةَ وأركزتُ العمد وأوثقتُ الأوتاد، وأبحْتُ الدخول لجميع من في الوجود فيها.**

أقول : يشير بهذا الخطاب [إلى] [1] حقيقة السماوات على ما قرَّره النبيُّ، ﷺ. فإنها على ما شهدها صور قباب. وكذلك شهدها هذا الشيخ، رحمه اللّه، وأمثاله من المحققين. ولم يشهدها أحدٌ منهم إلا محمولة على العُمُد. وهذا خصوص بهم. وتوريته عن هذه الصيغة بالضرب إشارةٌ إلى نفوذ الكلمة في خلق السماوات. فإن الكلمة تنفذ فيما أريد له الخلق نفوذ السهم.

هذا في الحقيقة، وأما في الظاهر فيقال : ضربتُ الخيمة، أي أحكمتُ نصبها، وهذا مرادُهُ. ولذلك قال : «وأركزتُ العمد، وأوثقتُ الأوتاد». فالعُمُد هو ما يمسك السماء على تقدير كونها قبةً، والإمساك هو تفرُّد اللّه بحفظها. قال تعالى : ﴿ إنَّ اللّه يمسكُ السّماواتِ والأرض أن تزولا ﴾ [فاطر / ٤١]. والأوتاد هي الجبال على تقدير أن جوانب القبة مماسَّة للأرض، وكذلك رسَمَها، رضي اللّه عنه، في «**الفتوحات المكيَّة**». وقد قال تعالى : وجعلنا ﴿ الجبالَ أوتاداً ﴾ [2]. فلما افتقَرتِ القبةُ إلى الأرض وجب أن يكون لها أسباب – أعني الجبال، ولهذا وُجدت الأرض قبل وجود السماوات، فكان ثبوت الأرض واسطة في إمساك السماوات وهي لا تثبت إلا بالجبال. وقد قال الشاعر في هذا المعنى :

«ويعلمُ مَنْ سوَّى السماواتِ سبعَها   بأيْدٍ وأرسى الشامخاتِ الرواسيا»

وقوله : «وأبحتُ الدخول لجميع من في الوجود فيها»، ظاهر المعنى، ويشير به إلى الوجود الظاهر. فإنه جوف السماء المحيطة به، وهو الكرسي، فإنه في الظاهر من جملة القباب. هذا إذا حُمِلَ هذا التنزُّل على ظاهره. وأما في الحقيقة فيشير به إلى صورة الوجود بمجموعه. فإنَّهُ لَمَّا تصوَّر الوجود في صورة شخص بعد العماء استودعت المعلومات كلُّها في قلبه. وقلبه هو باطن القبة المشارِ إليها بالضرب، وهذا القلب هو محلُّ المعلومات التي قد أتيح لها الدخول.

---

١. اللفظة ساقطة من (ا)، والاستدراك من (س، ق ١٣٤أ).
٢. تقول الآية : ﴿ ألم نجعل الأرض مهاداً، والجبال أوتاداً ﴾ [النبأ / ٦ و٧]

قوله : **فمن طائفةٍ حُجبوا بذات القبَّة وحسنها وجمالها. ومن آخرين حُجبوا بالأوتاد فاستمسكوا بها. ومن طائفة حُجبوا بأسبابِ القبة فبقوا معها. ومن آخرين حُجبوا بأثاثها ومتاعها.**

أقول : يريد بهذه الطوائف علماء حقيقة الظاهر. وما يتضمّنه من الحكم على السماوات والأرض، فإن كل شيء يُطلق عليه الوجود بشرط تمييزه من غيره لا بدَّ له من عالِم يقوم به، ولمجموع المتميزات عالِمٌ واحدٌ يستقلٌّ بعلمها شهوداً واتصافاً، وهو المتفرد في عصره. وذاته تحتوي على هؤلاء العلماء، إذ هم مستقلُّون بعلم ربع الوجود. ولهذا قلنا إنهم علماء بحقيقة «الظاهر»، والظاهر ربع الوجود. والمتولّي على هؤلاء أحد الأوتاد الأربعة، لأنه لا معنى للوتد إلاّ واحد متفرِّد بعلم ربع الوجود. فالذين حُجبوا بذات القبة، هم الذين أحكموا بعقولهم حقيقة السماوات والأرض حكماً وعياناً. ومنهم المتفردون بالتصريف في حسن هذه القبَّة، والمتحيِّرون في كيفية صنعتها، والمتدبِّرون بإيمانهم بالقدرة [١١١ ب] على تكوينها. وفي حقِّهم قال تعالى : ﴿ ويتفكّرون في خلق السماوات والأرض ربَّنا ما خلقْتَ هذا باطلاً ﴾ [آل عمران / ١٩١].

فنفيُ الباطل ينشأ من حقيقة إيمان هؤلاء. فإنه متى صدق الإيمان تيقَّن المؤمن أن للّهِ تعالى في هذا تدبيراً ومشيئة بالغة. فهم في تفكُّرٍ دائم في تدبير نافذ، باهتون في ظهور القدرة، متحيِّرون في صنعةِ الجمال الغامرة للسماوات والأرض، دأبهُم قوله تعالى : ﴿ إنَّا زيَّنَّا السماء بزينة الكواكب ﴾ [الصافّات / ٦].

قوله : « ومن آخرين حُجبوا بالأوتاد فاستمسكوا بها»، يريد بهؤلاء العالمين بالدوام، والقائلين بعدم زوال السماوات. فثبوتهم على علمهم مستمدٌّ من ثبوت الأوتاد. فهم متمكّنون في علمهم كتمكُّن هذا الخلق بالقدرة. وينسحب هذا الحكم على علماء التسيير، والقائلين منهم بفيض الأفعال من العلويّات. فبتمسُّكهم بهذه العلوم يُقرُّون بالدوام والثبوت في الوجود، لأنَّهم لا يُقرُّون بالانحلال النظامي، بل يقولون بسرمديَّة هذا الوجود، ولهذا كانوا مقيّدين بعقولهم مع الأوتاد.

قوله : « ومن طائفة حجبوا بأسباب القبَّة فبقوا معها»، يريد بالأسباب ههنا ما علا من الأفلاك، بشرط فيض الأفعال. وهم المفضّلون للعالم العلوي على العالم

السفلي . فهم مُقرُّون أنَّ بواسطة العالم العلوي وُجِدَ هذا العالم . وإنما قلنا : إنَّ الأسبابَ ههنا هي ما علا لقوله تعالى : ﴿ وقال فرعون يا هامان ابنِ لي صرحاً لعلّي أبلغ الأسبابَ أسباب السماوات ﴾ [غافر / ٣٦ ، ٣٧] .

وأراد به كيفية فيض الأفعال عنها ، فإن هذه الكيفية بمنزلة السبب ، إذ كانت على زعمهم الواسطة في وجود العالم السفلي . فهم باقون مع هذه الكيفيّة منتظرين لما يصدر عنها من الأفعال المُفاضة عليهم . وهؤلاءِ هم أظهر استعلاء من الطوائف السابقة ، لأنهم مريدون بجعل النجوم آيات ، ومنها آية الليل وآية النهار .

قوله : « ومن آخرين حُجبوا بأثاثها ومتاعها » ، يريد به المؤمنين المُتَدَبِّرين في خلق الإنسان . وهم الذين يفضِّلون السفليات على العلويّات . ومنهم القائل : « إن الأفلاك تدور بأنفاس بني آدم » ، وهو الإمام العالم **أبو طالب المكّي** ، رحمه اللّه .

وينسحب هذا الحكم على الأولياء الكاملين ، فإننا نجزم بأنه لم يَخلُقِ اللّه تعالى خلقاً أفضل من الإنسان . ويؤيِّد ذلك قوله تعالى : ﴿ ولقد كرَّمنا بني آدم ﴾ [الإسراء / ٧٠] . وقوله تعالى[1] : « إن اللّه خلق آدم على صورته » . ولم يؤيَّدْ شيء من الموجودات بهذا التأييد . وعلى الإطلاق أثاث القبة هو الإنسان ، إذ هو قيُّوم الموجودات . ولهذا كان محلُّهُ قلب الوجود . والقلبُ يحتوي على المعلومات الممتازة بالجلالة والحقارة . فالإنسان معلوم تفرّد بالجلالة . وما دونه بالنسبة إليه من الموجودات يشتمل عليه اسم الحقارة . فلهذا الإنسان علماء منهم قائمون بهذا العلم . متفكّرون في هذا الخلق ، معظّمون لهذه الهيئة الإنسانية ، دَأْبُهم قوله تعالى : ﴿ لقد خلقنا الإنسانَ في أحسن تقويم ﴾ [التين / ٤] .

قوله : **والكلُّ ما رأَوْا عمد القبَّةِ حتى دخلت ، فقالوا : قبَّةٌ من غير عمدٍ محال . فبحثوا حتى وجدوا العمد . فنظروا من أين حُجبوا عن العمد ، فوجدوا على أعينهم أغطية .**

أقول : يشير بهذا التنزُّل إلى عدم تحقيق الطوائف السابقة للوجود . فإنهم ممنوعون عن التحقيق بالانتماء إلى جهة دون جهة ، ومن هؤلاء من استقلَّ بعلم

---

١ . يبدو أن الشارحة ست عجم اعتراها السَّهْو حين قالت « وقوله تعالى » وإنما هو قول رسول اله ﷺ في صحيحي البخاري ومسلم .

العلويّات فقط. ومنهم من استمسك بالأوتاد. ومنهم من حُجِبَ عن هذا التحقيق بالأسباب. ومنهم المتدبِّر في خلق الإنسان كما قلناه.

وهذه كلها جهات متباينة متعددة. والحقيقة تأبى هذا التباين والتعداد. وهؤلاء ليسوا[١] مرادين للتحقيق لأنهم مهيؤون للاستقلال بحمل الجهات المتفرقة ليثبت عالم الفرق. فالكلُّ لا يطلعون على الفردانيّة التي يتصف بها الوجود آنَ دخول العارف بالمعرفة فيه. فإنَّه إذا اتَّصفَ العارف بالكمال يكون قد اتصف مجموع الوجود بالأحديَّةِ اتصافَ حدوثٍ، لكن لا تظهر هذه الأحديَّة إلا لهذا الكامل المسمَّى. فإذا اطَّلَعَتْ حقيقة هذا الكامل على الفردانية يكون هذا الاطلاع قد حصل لمجموع الوجود من حيث هو موجود، لا من حيث آحادُهُ المقيَّدة.

وهذه الآحاد تعود للكامل بمنزلة الأوصاف. والأوصاف تشهد موصوفها. فعند وجود هذا العارف بالمعرفة، يتيقَّنُ الوجود، باتصاف هذا العارف يقيناً على سبيل العلم.

وأيضاً فإنَّهُ لم يكن الوجود قبل الكامل متصفاً بالفردانية. فإذا وجد الكامل اتصف اضطراراً. فكأنه قال له: والكلُّ لم يتصفوا بالفردانية حتى ظهرتَ بالكمال.

وقوله: «فقالوا قبة من غير عمد مُحال»، يشير إلى اعتقاد هؤلاء بعد وجود الكامل، أنَّ خُلُو العالَم من الكامل محال، وهذا اليقين حاصل من الاتصاف بالفردانية آن ظهور الظاهر بها[٢]. واستمر هذا اليقين في الوجود، بأن العصر لا يخلو منه.

قوله: «فبحثوا حتى وجدوا العمد»، يريد به الفاحصين عن صورة الكامل، خصوصاً السامعين.

قوله له: من رآك فقد رآني، وهم العالمون بالحقيقة تقليداً. فلأجل عدم اتصافهم بالتحقيق يفحصون عن صورة هذا المتصف، ولأجل الافتقار الكامن في نفوسهم يجدونه ليكمل الناقص ويفيض على الطالب.

قوله: «فنظروا من أين حُجبوا عن العمد فوجدوا على أعينهم أغطيةً»، يريد به أنَّ الفاحصين عن صورة الكامل إذا وجدوه حصل لهم التفكُّر في منعهم عن

---

١. في (ا) و(س): «ليس».

٢. في (س، ق ١٣٥ب): «آن وجود الظاهر بها».

الكمال، وفي الكيفية التي كانت سبب تفرُّده به، فيلحظ الكامل هذا، بعين باطنية، فيفيض عليهم اليقين بأن نفس التجزؤ أوجب الاحتجاب.

فكأنه يقول لهم في معرض الفيض: لو فنيَ [١١٢ أ] أحدُكم عن التقييد حصل له ما حصل لي. لكنني انفردْتُ بالمقابلة فحق لي التفرُّد. وهذه الأغطية هي صور التقييد، فيتيقن[1] هؤلاء أنه لو فني تقييدهم حصل مقصودهم.

قوله: **فاستمسكوا بالعمد وفازوا به، واقتلعوه من الأرض فأخرجوه، فسقطت القبَّة على من بقيٍ. فلو رأيتهم يموجون فيها، ويدخلون بعضهم في بعض، ويؤذي بعضهم بعضاً، وهم لا يهتدون.**

أقول: يشير بهذا الخطاب إلى الفاحصين الذين سبق ذكرهم، فإنهم إذا حصل لهم الاجتماع بالإنسان الكامل يعودون منزِّهيهِ عن النقائص التي من جملتها الانخفاض خلاف ما كانوا عليه.

وأيضاً فإنهم يلجئون بعض الأمور إليه اقتداء بقول الإمام العارف **أبي يزيد**، رضي اللّه عنه، لبعض تلاميذه: «إذا عسرَتْ عليكم الحوائج فادعوا أبا يزيد». ومن جملة تنزيههم له أنهم يرفعونه عن أماكن الهبوط. وهذا الرفع هو الاقتلاع المذكور. فلشدّة هذا الرفع والتحاقه بالتنزيه يغار اللّه تعالى عليه فيأخذه إليه أخذ نقلةٍ وإخفاء في عين الظهور. وهذه النقلة تُخَرِّبُ الوجود وتجعله في حكم العدم لا في إمكان اسمه.

وخرابُهُ هو وقوع القبة المذكورة. وهذا الخراب يكون في آنٍ واحد. ولأجل التقييد الذي يتضمنه الوجود لا تحسُّ المقيدات به. وبطلان الإحساس به لأجل عدمها في الآنِ الذي انتقل فيه العارف وخرب الوجود. وهذا الخراب هو فناء المقيّدات في الذات واتصافه بالبقاء الحقيقي الذاتي. وهذا الآن هو الذي ينمحي فيه المهيَّأ للمعرفة الآخذ في طريق الكمال. وهذا أقوى دليل على حدوث الموجودات المقيدة، فإنها تذهب أعينها وتتصف بحقيقتها الذاتية، وتعود بمنزلة المعلومات في العلم والأوصاف للذات.

---

١. في (ا) و(س، ق ١٣٥ب): «فيتيقنون».

قوله : « فلو رأيتهم يموجون فيها ويدخل بعضهم في بعض» ، يشير به إلى أن الموجودات أحياءٌ مع فنائها في الذات . وهذا ضروري لأننا إذا قلنا : إن الوجود واحد ، وحقيقته حياة ، وجب أن تكون الأشياء الفانية في الذات أحياءً بحياتها . وأما وصفه لهم بالتموج فلأن الموجودات في العلم أجسام ، ليست كهذه الأجسام ، لكنها لطائف قادرة على النفوذ فلا يمتنع على أجسامها دخول بعضها في بعض .

قوله : « ويؤذي بعضهم بعضاً ، وهم لا يهتدون » ، يريد بهذه الأذيّة استعلاء بعضهم على بعض . والسافل يشهد العالي فيحصل له هذه الأذيَّة . وليس له عقل يحكم بالقدر ، ولا للمستعلي عقل يحكم بالوهب ، لكن هما بريئون [كذا] عن العقل متّصفون بالبصر ، فالفرق ههنا يحصل لهم بالبصر لا بالعقل .

قوله : **كالحيتان في شبكة الصائد . فلما رأيتُ تخبُّطَهم أرسلتُ عليهم ناراً فأحرقَتْهم وأحرقتِ القبة والأساس والأوتاد والأثاث .**

أقول : مراده بهذا الخطاب تأييد ما ذكره في حقِّ أصحاب القبَّة عند سقوطها . فلما ذكر تمويجهم ودخول بعضهم في بعض مثَّلهم بالحيتان في شبكة الصائد . وهذا للضيق الداخل عليهم آن سقوط القبة عند محو العارف الحادث . فإنه يتزعزع له الوجود ويتغيَّر في آن واحد تغيُّراً إلى الفساد العدمي .

ويكون هذا الآن بعد انتقال العارف المقدم ذكره . ويستمر هذا الخراب آناً واحداً . وتأخذ الأشياء في المحو ليتصف هذا المحدث به .

قوله : « أرسلت عليهم ناراً فأحرقتهم » ، يريد به صورة الانتقام ، فإنَّ حقيقة المنتقم هي النار . ومنها تنبعث النقمة إلى من أُريدت له . وهذا الخراب الذي يستولي على الوجود آن ظهور هذا العارف المهيَّأ للكمال يكون بالنقمة التي تنبعث إلى المقيّدات ، فتزول بها كيفية التقييد وصورة التمايز . فهي تحرق الموجودات بذهاب تقييدها ، وتبقى حقائقها الفانية في الذات . ثم تستولي بعد هذا الآن ظلمة بعدم التقييد فتفنى حقائق الأشياء المتميزة في الذات ، وتعود ذاتاً بغير اسم ولا صفة . فهناك يتصف هذا المراد للكمال بالمحو مع سائر الموجودات . وهذا معنى قوله : « وأحرقت القبة والأساس والأثاث والأوتاد » ، يشير إلى فناء جميع المتميزات .

قوله : **ثم أحييتُهم فقلت لهم : انظروا إلى ما استمسكتم به، فوجدوا هباءً منثوراً.**

أقول : يريد بأحيائهم بقاءَهم في الذات. فإن الحياة على الإطلاق لها. وعين المحو والفناء هو الاتصاف بأوصافها التي من جملتها الإطلاق. فإذا محيت الأشياء تعود في الذات بمنزلة الصفات أو المعاني. وكل هذه المعاني مُكْمنَةٌ في ذات هذا المتصف بالمحو، ولا يقدر على إظهارها من أجل أن الموجودات فانية عنده آنَ محوه. فلا يقدر على العبارة إلى حيث تتميَّز له الموجودات وتتصف بالعدم والوجود معاً. وهو الجمع الجامع بين النقيضين. فما دام ممحوّاً تكون الأشياء في ذاته بمنزلة المعاني. لكنها متصفة بالبقاء الحقيقي.

فكأنَّ اللّه تعالى يقول لهذه المعاني : انظري إلى وجودك الذي كنت عليه وكان حقيقة عدمك. فنظرت إليه من حيث اتصاف الذات بالتقييد فوجدته هباءً منثوراً.

قوله : **ثم قال لي : كن مع [أصحاب العمد. وإن لم تكنْ معهم هلكتَ، وإن صاحبتَهم هلكتَ.**

أقول : مراده بهذا الخطاب أن ينبّه هذا الشاهد على مصاحبة الأولياء][(١)] السابقين بالمعية والاتحاد. فالمعية هو جريه مقتفياً لآثارهم. والاتحاد ضرورة الاتصاف بمجموع الوجود. فإن كل واحد من الكاملين المتصفين بمجموع الوجود يعود الأولياء السابقون له بمنزلة الصفات، فهو معهم من حيث الاتصاف بهم، وهم أصحاب العمد [١١٢ ب] لأجل تفرُّدهم في الأعصار، واتصاف كل منهم بالفردانية لأجل أنَّ وجودهم واحد. فهو معهم في حال اتصافه بهم اتحاداً، وفي حال جريه على منهاجهم معيَّة.

قوله : « وإن لم تكن معهم هلكت »، يريد به أن العارف لا يتصف بالكمال حتى يتصف بمجموع الوجود، فإذا حصل هذا الاتصاف ضرورة اشتمل على الكاملين

---

١. النص ما بين معقوفتين ساقط من (ا)، وتم استكماله من (س، ق ١٣٦ب).

المتقدمين عليه بالزمان. وإن لم يحصل له هذا الاتصاف يكون من حزب الجاهلين. والجهل هو الهلاك على الحقيقة.

قوله: «وإن صاحبتهم هلكت»، يريد به أن ما سوى العارف في عصره يطلق عليه الجهل سحباً. وأيضاً فإن عارفَيْنِ كاملين لا يجتمعان في عصر واحد، ولا في زمان، بل ولا في آن. ولو اجتمعا لكان أحدهما أفضل من الآخر، ولا يجوز ذلك. إذ الكمال ليس فيه تفاضل لأن المقابل واحد، وهو انطباع صورة اللّه في مرآة الوجود، التي هي النور. ومحال أن ينطبع عن الصورة الواحدة صورتان. فلهذا لا يجتمع كاملان في عصر واحد. ولا يجتمع مع الكامل في عصره إلا دونه. ومن دونَهُ بالنسبة إليه هالك. فكأنه قال له: إن صاحبتَ الكامل لم تكن كاملاً، وهذا مما حصل له قبل الكمال.

قوله: **ثم قال لي: من رأى العمد فقد حُجب. وإيَّاك والحِجاج فإنه يُورث الهلاك.**

أقول: يريد به المعنى الذي تكلمنا عليه فيما تقدم على هذا القول، وهو قوله: «وإن صاحبتهم هلكت»، لأن رائي[1] العمد هم المصاحبون للكامل في وجوده. لأن صورة العمد ومعناه هي صورة الكامل بعينها. فإنه لا معنى للعمد إلا ذات متصفة بالفردانية مستقلة بحمل الوجود. وهذه حقيقة الكامل. فمن صحب هذا الكامل في الوجود حجب عن الكمال لأننا قرَّرنا أنه لا يمكن وجود كاملين معاً.

وهذا الخطاب يلحظ من باطنه تناقض ما في قوله: «من رأى العمد فقد حُجب». فإن الموجودات في زمانه تكون محجوبةً عن الكمال. ولا يبعد أنه في حال انتقاله يكمل واحد منها. بل كذلك هو ضرورة لأنه لا يخلو الوجود من كامل سوى آن واحد. ويكون هذا المهيأ قد أخذ في الكمال في هذا الآن. فلا يخلو الزمان منه أبداً. فقوله: «من رأى [العمد][2] فقد حجب» يريد به المغايرة في المعنى في حقيقته.

---

١. في (أ) و(س): «رائين».

٢. الكلمة ساقطة من (أ)، والاستدراك من (س، ق ١٣٧أ)، الذي زاد «منكم»، بعد: من رأى.

وأما في الظاهر[١] فمناسب بالتقريب لأنه جعل الحكم للبصر. فكأنه يقول: ما دامت الموجودات مبصرةً لهذا العارف فهي محجوبةٌ به.

قوله: «وإيَّاك والحجاج فإنه يورث الهلاك»، يريد بالحجاج ههنا الجدل بغير حق، وهو حقيقة الاعتراض على اللّه تعالى. فكأنه يقول له: هذه أفعالي وإياك أن تعترض، فإن الاعتراض والجدل في اللّه بغير علم يورث الهلاك. ومنه قوله تعالى: ﴿ومن الناس من يجادل في اللّه بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير﴾ [الحج / ٨]. وهذا أيضاً مما حصل له قبل الكمال.

١. في (ا) و(س): «وأما في ظاهر».

قال الشيخ، رضي اللّه عنه :

المشهد الرابع عشر

بسمِ اللّهِ الرحمنِ الرحيمِ

أشهدني الحقّ بمشهدِ نورِ الحجاج وطلوع نجم العدل.

أقول : يريد به شهوده للحقّ تعالى في محلّ تمييز المعاني. والحقُّ تعالى مستوٍ على عرش الفصل، ظاهر بصفات الجمع – أعني جمع الأولين والآخرين. وهذا المحل هو الذي تُقام فيه الحجّة على المحجوجين. إذِ اللّه تعالى فيه مستوٍ على عرشِ الفصل. وقد آنَ نصبُ ميزانِ الحقّ. وقد أريد لأصحاب القبضتين الاستقرار كلٌّ في محلّه المختصّ بحقيقته.

وقد كان هذا الشاهد في هذا الشهود مستودعاً في مثال الآخرين من وراء الحدّ الفاصل بين حضرتَي الآخر والباطن، مائلاً إلى جهة الآخر في الفرجة الواقعة بين النار والجنة، شاهداً بالنور الذي قد تميَّز به العرش من المستوي عليه. وهو بعينه نور الحِجاج الذي ذكره. وقد كان في حكم هذا الخلع مريداً للدخول في حضرة الآخر ماراً في الحدّ المشترك، وولج في الآخر بالسبيل الذي يمرُّ فيها المنتقلون، التي هي محلُّ الجذب.

ثم إنه استودع عالم مثال الآخرين مقابلاً للسبيل القاطعة للحدّ، وهو ناظر إلى الأمام الذي عبَّرنا عنه بالفرجة، لأن كل داخل من أصحاب الخلع إذا ولج في الآخر بسبيل المنتقلين، فلا بدّ له من الاطلاع على هذه الفرجة، لكنه مائل إلى الجنة ميل شهود عياني يلحظ منه النقمة من أهل النار. وهذه الفرجة التي هي بين النار والجنة مُعدّة لاستواء هذا العرش.

وقد أشار رسول اللّه، ﷺ، إلى هذا المعنى في الحديث الصحيح الذي يذكر فيه بروز العرش للفصل، فيستوي اللّه تعالى عليه، ويكون وجهه تعالى إلى جهتَي النار والجنة. والمحاجّون مستودعون في المثلث الباقي من سعة الفرجة. لأن العرش مماسٌّ لحقيقتَي النار والجنَّة، وهو مستدير، والجنة والنار مستديرتان أيضاً فينشأ هذا المثلث ضرورة من بين ثلاث دوائر.

وهذا المحلُّ هو الذي يُذبح الموت فيه على يد يحيى، عليه السلام، عند منصرف العرش إلى محلِّه، والفريقين كل واحد منهما إلى محلِّه المقسوم له. وهذا النور الذي يميّز به الشاهد من المشهود ههنا هو نور ينشأ من محلِّ أخذ العهد. ولهذا كان فيه [١١٣ أ] نشأة الحِجاج.

وكانت نشأة هذا النور عند استدارة الزمان آن عطف الأول على الآخر. وجعل هذا النور محلّ المحاجّين تذكيراً للعهد. لأن الحجَّة لا تقوم إلا بذكر العهد. فإذا عرف المُتَحاجُّون أنهم أجابوا بـ« بلى » ثبتت الحجَّة. وهذه المعرفة تكون عند إنصراف المحاجين آن استقرارهم في محالّهم، فتظهر لطيفة هذا النور عند المنصرف. ولهذا قال رحمه اللّه في ضمن هذا المشهد : « فتجلَّى لهم في صورة العلم فتفاضلت الرؤيا ». وهذا العلم بعينه هو تذكير العهد المأخوذ في الأزل. فمن هذا التجلِّي تظهر حقيقة هذا النور المميّز بين الشاهد والمشهود.

وهذا الشهود يسمَّى شهود التنزيه لأن هذه المعاني والأوصاف والحقائق تُقام للشاهد في حضرة، ويستودع في محيطها. ويستوي اللّه تعالى على عرش تحيط به تلك الحضرة، ويرسل إلى الشاهد خطاباً في صورة ملاحظة. فكأنه يقول له : تأمّلْ وتنزَّهْ. وقد قال : « أشهدني »، و « قال لي » : تأمَّلْ، ويكون نور هذه الحضرة أمكن وأشدَّ من جميع الأنوار. لأنه ذو ثلاثة معانٍ [١]. والأنوار الأُخر إمَّا للتمكين وإما للتمييز. فآلةُ التمييز هو قوله، بمشهد نور كذا، وآلة التمكين هي النجوم الطالعة في هذا الكتاب.

وهذا النور يباين هذه الأنوار كُلَّها، لأجل كمون الثلاث معاني فيه. وإن قيل: إنَّهُ مركّبٌ من ثلاثة أنوار جاز ذلك أيضاً. والمعاني الثلاثة الكامنة فيه هو أنه

---

١. في (ا) : ثلاث معاني، والمثبت من (س، ١٣٧ب).

مميز للشاهد والمشهود باعتبار، ومستدير باعتبار، ومميّز للمعاني وقيام الحجَّة باعتبار. وكونه مركّباً من ثلاثة أنوار من أجل تضمُّنه للنورانيّة الناشئة عن الأزل واحتوائه على اللطيفة التي تظهر لهذا الشاهد ههنا في صورة طالع. فهو مذكِّر بصورة، ومميّز بصورة، وممكّن بصورة. فلما ورّى هذا الشاهد عنه بمشهد النور كان مميزاً. وعند وقوع الحجاج يكون مذكِّراً.

قوله: «وطلوع نجم العدل»، حيث بدأ بالحجاج، لزم منه ذكر العدل، لأن نفس الاستواء على أيّ عرش كان هو حقيقة العدل. فهذا المعنى مأخوذ من حقيقة المستوي. فلما ابتدأ في الشهود مطلعاً على النور المميّز بين الشاهد والمشهود، ويعرف له هذا النور بنور الحجاج، وعرف أن الطالع لا يكون في مفتتح الشهود، وجب أنه لمّا تكيَّف بكيفية الجري يوافى بهذا الطالع مأخوذاً من معنى الحجاج، لأن حقيقة معناه هي مراد اللّه لإظهار العدل.

وهذا شهود متصل لم يفارق فيه الشاهد المشهود من حين الابتداء إلى حيث الانتهاء، وإرادة الرجوع حتى في الجري خلاف سائر الشهود، فإنه من حين جري الشاهد يفارق المشهود عياناً. وخصوص هذا الدوام بهذا الشهود من أجل تركيب نوره من الأنوار الثلاثة كما ذكرناه. فلما كان النور مميّزاً كان ظاهراً بصفة التمييز. ولما جرى هذا الشاهد كان الجري في هذا النور، فظهر له عند الانقضاء في صورة الطالع الممكِّن للشهود، فكمنت صورة التمييز، وظهرت صورة التمكين المورَّى عنها بالطالع.

وكان هذا النور ظاهراً لأهل الحجاج بصورة التذكير، وكان ظاهراً في آن واحد بثلاث صفات يعبر عنها بثلاث صور. وليس لنا نور يتضمَّن صوراً ثلاثاً سوى هذا النور، لأنَّ الأنوار لا تتضمَّن أكثر من صورتين، ولا تظهر إلا معاني. وهذا خاصٌّ بهذا الشهود لأنه يلزم منه الظهور بثلاث صفات اضطراراً: صفة التمييز بين ذوي الحجاج، وصفة التذكير بالعهد، وصفة التمكين للشاهد المقام بهذا المحل وهو الممكن لشهوده.

فكأنه جرى في هذا الشهود آخذاً من محل تمايز المتحاجّين إلى ما هو أخفى من هذا المحل راجعاً إلى الحدِّ المشترك الفاصل بين الحضرات الأربعة. وصورة هذا

الجري أخذ من ظهورٍ إلى خفاءٍ، مثل الرجوع إلى النفس والتدبير القلبي. فإن الإنسان إذا وقف مع اعتبار واحد في التفكر فيه يكون قد أخفى ظاهره وظهر لباطنه. ويسمَّى هذا «رجوع إلى النفس».

وكذلك هذا الشاهد في هذا الجري، كأنه أخذ من الخفاء الذي هو بالنسبة إليه ظاهر إلى ما هو أخفى منه. والحد المشترك بين الكل بالنسبة إلى الآخر خافٍ كما أن الظاهر بالنسبة إلى هذا الحدّ أيضاً خاف. فليس لنا أظهر من «الآخِر» في حقائق الأسماء الأربعة. ولا أخفى من «الأول». وهذه الأسماء هي التي عبَّرنا عنها بالحضرات. وهذا الحدّ الذي هو محلُّ جري هذا الشاهد هو المشترك بينهما. فلما كان، رحمه الله، آخذاً عند إلقاء الجسد من الخفاء إلى الظهور، أخذ في هذا الجري من الظهور إلى الخفاء حتى يتسلسل هذا الشهود وتتحقق له الاستدارة.

فكأنه قال [١١٣ ب] : أشهدني الحقّ صورته في محلّ تمايز المتحاجِّين الذي هو النور، ومكّن لي هذا الشهود بطلوع نجم العدل.

قوله : **فرأيت السّاهرة وقد مُدَّت، والأرض قد ألقت ما فيها وتخلَّتْ. وقال لي : يا عبدي تأمَّل ما أصنع بأهل المراء والجدال والأهواء والبدع، وأنا القاهر.**

أقول : مراده بهذا التنزُّل إظهار حقيقة ما شهده آن قيامه في نور تمييز المتحاجِّين. فمنه ظهور الساهرة التي هي أرض الموقف، وهي أرض بيت المقدس، شرفها الله تعالى[١]، وفيها قال الله تعالى : ﴿ فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم بالساهرة ﴾ [النازعات / ١٣].

وقوله : «قد مُدَّت»، يريد به الإشارة إلى ما ورد في الحديث الصحيح : «إن الله يوحي إلى جبريل، عليه السلام، أن يوسع في الأرض. قال : فتمدُّ كما يمد الأديم».

وقوله : «والأرض قد ألقتْ ما فيها وتخلَّتْ»، يشير به إلى حقيقة القيام من القبور. فإن الأرض عند الصيحة تظهر ما بطن فيها من صور الأموات كالجراد. وفيه قال تعالى : ﴿ يخرجون من الأجداث كأنهم جراد منتشر ﴾ [القمر / ٧]. فتتخلَّى الأرض تخلِّيَ راحةٍ متهيئة لحمل الواقفين عليها.

---

١ . في (س، ق١٣٨أ) : «شرفه الله».

قوله : « وقال لي : يا عبدي تأمَّل ما أصنع بأهل المراءِ والجدل والأهواء والبدع »، يشير بهذا الخطاب الربّاني إلى قيامه بتذكير العهد للعارفين، فإنه أول المصدقين بأخذ العهد هم العارفون، لأنَّهم شهدوه في الدنيا، وهو ظاهر لهم عياناً، فعند قيام الحجَّة واستنطاق المتحاجّين يكون العارف مبادراً بهذا التصديق، وفي تجلّي الموقف ظهور حقيقة شيء من الربوبية.

فلهذا خوطب هذا الشاهد ههنا بالعبودية لأجل اتصافه بأوصاف الربوبية. فهي والعبودية كامنة في ذاته. فعند الاستنطاق يكون عبداً فلا يتصرف حكم الاسم الربّ إلى حين انصراف المتحاجين كل منهم مستقرّاً في محلّه. فهناك لا يعود لهذا الاسم حقيقة ظاهرة في الآخر.

ويشير بالأمر إلى كونه في حكم هذا الشهود شاهداً للاستواء والقسمة بالعدل، ومقابلة الأسماء واستوائها في ميزان الحق. وقيام أهل الجدال والمراء والأهواء والبدع في مقابلة أهل الإيمان والتبعية، والموافقين العارين عن الخلاف، والمسلمين المطيعين بحقيقة الرحمة جذباً من الآتي بها.

قوله : « وأنا القاهر »، حيث كان مستوياً على عرش الفصل، والخصوم محضرة والأحكام إليه، يعطي من يشاء ويمنع من يشاء. كان في حال المنع[1] مُسمَّى بالقاهر، لأن الممنوع مقهور سواء كان طائعاً أو عاصياً. فحقيقة القهر تظهر لأصحاب الانتقام الذين هم أهل النار. ثم ينزع اللّه هذا الاسم في صورة التحوُّل ويلبسه الملائكة المتولّية على النار، وهم الزبانية.

وفي مقابلة هذا الاسم : اللطف والرأفة والرحمة، التي تلتبس بها خزنة الجنة. فكلاهما مقهورون عند الحجاج. وعند الفصل يجعل هذا القهر نصيب أهل النار، فنطقه بالقهر لأجل استوائه على عرش الفصل.

قوله : **فرأيتُ سرادقاً مضروباً، عموده من نار، وأرجاؤه وأطنابه من قطران. فقال لي : هذا سرادق لك. أفيَّ يقع خلافٌ أم بغيري تتكلَّم ؟ أإليَّ يقدر. هيهات هيهات لما خيلوا وتبَّتْ أيديهم بما كسبوا.**

---

١. في (س، ق ١٣٨ب) : « في حال القهر ».

أقول : يريد بالسرادق مثال النازلة كتمثيلها في عرض الحائط للنبي، ﷺ، وهذا السرادق هو نصيبه من النار. ولو لم [يكن][1] إلا قسط العنصر الناري الذي في جسده. وهذا الشهود يشبه شهوده للصخرة، فأقيم له هذا الجزء في صورة سرادق يشتمل على المستودع فيه.

قوله : «فقال لي هذا سرادق لك»، يشير به إلى احتوائه على المؤمن والكافر بواسطة الأحدية لأنه من حين اتصافه بمجموع الوجود محتو على الإيمان والشرك. فالإيمان نصيب صورته، والشرك شيء برز له في حقيقته نصيب. ولهذا كان عمود السرادق من نار، ولم يكن هو من نار. فعرفنا أنّ هذا العمود هو نصيب الإشراك من حقيقته. وتأييد هذا قوله، ﷺ : «الطِّيَرَةُ شرك، وما منا إلا من يجد». وقوله، عليه السلام: «ما منا إلاّ من له شيطان، ولكن اللّه أعانني عليه فأسلم».

والشيطان هو حقيقة النار. ولهذا نقول : «إن الجنّ روحانيات الكافرين». وهي هذه الحقيقة النارية. فلما كان لهذا الشاهد عناية من اللّه تعالى فرّق عناصره عند جمع الجمع، وصفَّاها من شوائب الكدر، فعادت النار التي هي نصيب الشرك الذي في ذاته مباينة له كمباينة الرحمة للانتقام. وجعل هذا السرادق مهيئاً لحقائق الموجودات التي اتصف بها هذا الشاهد.

فعند انفصال الفصل، وانقضاء الحِجاج يفسح [١١٤ أ] في هذا السرادق بالقدرة ويعود هو حقيقة النار. وهذا الانفساح يكون عند وضع قدم الجبار في النار، كما ورد في صحائح الأخبار. فقوله : «سرادق لك»، يشير به إلى ما احتوت ذات هذا العارف عليه من المشركين. فالخطاب له والإشارة إلى المحتوين.

وقوله : «أفيَّ يقع خلاف»، إشارة إلى هؤلاء أيضاً، وهم المختلفون في مبعث الرسول، ﷺ، والمكذبون والسامعون من غير إصغاء. فكل هذه صفات تصدق على الكافر بهذه البعثة.

وقوله : «أم بغيري تتكلّم»، يشير به إلى أنه تعالى هو المتكلم والسامع، والتابع والمتبوع، والمرسِل والمرسَل، والموافق والمخالف. وهذه الإشارة إلى إثبات الصفات والأسماء، فإنه إذا تسمَّى منتقماً تكون ذاته مسماة بالاسم محتوية على المنتقم منهم. فهؤلاء هم المخالفون وهم صفة له، والمنتقم هو اسمه وهو بمنزلة الهادي ههنا.

---

١ . الكلمة ساقطة من (ا)، والاستدراك من (س).

فإذا كان الحقُّ متكلماً كان متصفاً بالصفات التي من جملتها الخلاف، ويكون مسمًّى بالأسماء التي من جملتها الانتقام. فكأنه ينطق بألسن الصفات بالخلاف ويتسمَّى بالأسماء فيظهر بحقيقة الكلام، فهو المتكلم في حال كونه مسمًّى، والمخالف في حال كونه متصفاً. والخلاف ههنا بمنزلة المكر. وقد قال تعالى: ﴿ ومكروا ومكر اللّه ﴾ [آل عمران / ٥٤]. وحقيقة مكره هي عين مكرهم. فكأنه قال: «أفيَّ يقع خلاف وأنا الناطق بالخلاف».

وقوله: «أإليَّ يقدر»، يشير به إلى عدم قدرة التقدير من هؤلاء المختلفين. فإن نفس الاختلاف ينفي القدرة. ولولا نفيُها لما سموا هؤلاء مختلفين، لأن القدرة عبارة عن شيء من نفوذ الحكم وهو إقامة الحجة والإتيان بالدليل، لأن حجَّة اللّه على العباد لا تقوم إلا بتذكير أخذ العهد والاستنطاق والإجابة بـ«بلى». وهناك يرتفع الخلاف ويستودع الحكم في حقيقة الاسم الربّ. وهذا الحكم ينشأ عن التقدير، وهو قوله تعالى: ﴿ وقضى ربُّك ألاّ تعبدوا إلا إيّاهُ ﴾ [الإسراء / ٢٣]، وهو لا يقدر إليه كما قال، أي لا يُقضى عليه.

قوله: «هيهات هيهات لما خيلوا وتبَّتْ أيديهم بما كسبوا»، يشير به إلى المتخيّلين للاتصاف بالربوبية والقدرة والحكم على الناس والاستعلاء، كفرعون ومن تابعهم[1]. فإنه بمقدار ما حكم في قطر من أقطار الأرض، وأخذ في الاستعلاء فسدت المخيّلة التي في رأسه واستندت إلى الجهة التي أخذ فيها فنظر بهذه الفاسدة أنه مستوٍ على العباد استواءَ الربّ على المربوبين. وقد أشير إلى ذلك بقوله تعالى: ﴿ وقال فرعون يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري ﴾ [القصص / ٣٨]. فتبَّتْ يداه بما قال.

قوله: **ثم قال لي: يا عبدي إذا دخل المتناظرون في هذا السرادق فانظر فريقك فسر معهم، فإن نجوا نجوت، وإن هلكوا هلكت.**

أقول: يشير بهذا الخطاب إلى استعداد السرادق للمختلفين فهم أرباب المناظرة، وهي الجدل والاختلاف. فإنه لما قال له «هذا سرادق لك، أفيَّ يقع خلاف؟»، أشار بقوله «لك» إلى أنه للمختلفين في ذاته من ذاته. ثم إنَّ المختلفين ظهروا من حين نطق اللّه تعالى بإضافة السرادق إليه من ذاته، وهمُّوا بالدخول فيه إذ هو معدٌّ

---

١. في (س، ق ١٣٩ب): «تابَعَه».

لهم فأمر بمصاحبة صفاته وموافقته لهم في الدخول. وهذه الموافقة تكون للمستعلينَ بالجدل. فهو لا يصاحب إلا ظاهر الحجة.

وأيضاً فإنه من حيث هو صورة فهو من أرباب العقول القائمين بالحجة. والقائمون بالحجة ههنا هم أصحاب الفرق. وهذا الشاهد من حين اتصافه بالجمعيّة أعطى الفرق، ففريقه من المتناظرين هو رب الفرق الظاهر بالحجة.

قوله: «فإن نجوا نجوت، وإن هلكوا هلكت»، يشير به إلى أنَّ المآل إلى الرحمة، على رأي العارفين، ولو بعد حين. وهو النسيان الذي أشار إليه في كتاب «**الفتوحات**...». هذا في حقيقة الأمر. وأما في الظاهر فإن الكافر ورب الجدل وهو الناطق بـ«قِدَم العالم» ومن تابعهم فإنهم هالكون. فإذا ثبتت الحقيقة كان هؤلاء ناجين وإذا حكم الظاهر كانوا هالكين.

فهذا ظاهر هذا الخطاب، وأما حقيقته فيريد بها أنَّ بقاء العارف وصفاته في الذات هو عين هلاكه. وفناؤه مع صفاته فيها هو عين النجاة. فكأنه يقول له: إن بقيت في الوجود مع الصفات كنتَ هالكاً، وإن فنيتَ في ذاتي، فأنت ناج. وهذا مما حصل له قبل الكمال.

قوله: **ألقِ سمعكَ واشهد، فهذا ميزان العدل قد نُصِبَ، وصراط الحقِّ قد مُدَّ، وجحيم الخلاف قد سُعِّرَ. وجنان الموافقة [١١٤ب] قد أزلفت.**

أقول: يريد به الإشارة إلى دوام الاستماع والشهود مع عدم الاعتراض بالأمر. وهذا مثل مفتتح هذا المشهد. فإننا قلنا: إن شهوده يشبه التنزُّل.

وقوله: «هذا ميزان العدل قد نُصِبَ»، يشير به إلى عطاء الاستحقاق بقدر السعة لأنه لا يكون إلا بميزان الحقّ الذي ينشأ عن التقدير. وهذا من قوله تعالى: ﴿ولو شئنا لأتينا كلَّ نفسٍ هداها، ولكن حقّ القول مني﴾ [السجدة / ١٣] وتحقيق القول ههنا هو التقدير مقترناً بالقضاء. هذا كله والحقُّ تعالى مستوٍ على عرش الفصل.

قوله: «وجحيم الخلاف قد سُعِّرَتْ»، يشير به إلى خلاف الكافر للرسول، كما أزلفت الجنة للموافق[١] أيضاً. فإنه من حين يستوي اللّه تعالى على عرش الفصل

---

١. في (ا): «كما أزلفت الجنة للحق أقوله أيضاً»، والتصحيح من (س، ق ١٤٠أ).

يظهر بحقيقتَيْ النار والجنَّة معدَّتَينِ لأهلها. قبل الحِجاج افترق المتحاجُّون إلى الجنة والنار على ما يحكم لهم به.

قوله: **فإذا النداء: أين ذوو العقول بزعمهم؟ فجيء بالفلاسفة ومن تابعهم، فأُدخلوا في السُّرادق فسئلوا: فيمَ صرفتم عقولكم؟ قالوا: فيما يرضيك. قال: ومن أين علمتم ذلك، بمجرَّد العقل أم بالاتباع والاقتداء؟ فقالوا: بمجرَّد عقولنا. فقال: لا عقلتم ولا فلحتم. لكنكم تحكمتم. يا نار تحكّمي فيهم، فسمعتُ ضجيجهم بين أطباق النيران بالويل. فقلتُ: من يعذّبهم؟ قال لي: عقلهم، فهو كان معبودهم. ما سألهم [سواهم]، ولا يعذّبهم غيرهم.**

أقول: يريد بالنداء الصيحة التي تخلّص بين المتمازجين المتماثلين في الصوّر، وهذه الصيحة نشأت من قوله تعالى: ﴿وامتازوا اليوم أيُّها المجرمون﴾ [يس / ٥٩]. أراد تخليص المؤمن من الكافر بمعزل لائق بالإيمان. وهذا النداء ينشأ من المنزَّه تعالى، ولهذا بدأ بخطاب أرباب العقول. وإن كان الحكم ههنا للرب، لكنَّه قد ظهر ههنا بصفة التنزيه. ولهذا كان الفلاسفة من أرباب العقول.

قوله: «ومن تابعهم»، يشير به إلى الداخلين في عموم الحكم بالعقل.

قوله: «فأُدخلوا في السرادق»، يريد به دخولهم في المحلّ الذي يكون فيه الحساب، وهي أرض الموقف. ولهذا قال: فسئلوا. والسؤال هو لتحقيق الحجَّة عليهم بصورة الامتحان. ولهذا قال لهم: «بمجرَّد عقولكم أو بالاتباع والاقتداء»، وكلٌّ هذا ابتلاء منه تعالى. فلما قالوا: بمجرّد عقولنا، كانت حجَّة اللّٰه هي البالغة.

وقوله لهم: «لا عقلتم ولا فلحتم»، يشير به إلى إظهار النقمة في صورة الغضب، ولهذا قال: «يا نار تحكّمي فيهم»، لأنَّ النار هي حقيقة المنتقم، كما أنَّ الجنة هي حقيقة الاسم الرحمن.

قوله: «فسمعتُ ضجيجهم بين أطباق النيران»، يريد به يقينه بالقيامة والعذاب اللاحق بهؤلاء، فإنه متى كان الخلع إلى جهة الآخر. تحقَّق الشاهد فيه جميع ما قاله الرسول، ﷺ، يقيناً عيانياً[1].

---

١. في (س، ق ١٤٠أ): «يقيناً عياناً».

قوله : « فقلت : مَنْ يعذبُهم ؟ قال لي : عقلهم، فهو كان معبودهم »، يريد به اعتمادهم وتسليم أمورهم إلى العقل. فإن المعبود عبارة عن الرب آن تسليم الأمور إليه وامتثال أوامره، وحقيقة النقمة التي تظهر في حقِّ هؤلاء ناشئة عن هذا الاسم.

قوله : « ما سألهم سواهم، ولا عذَّبهم غيرهم »، يشير به إلى العقل الذي هو قوة من قوى النفس عندهم. فإنَّ مبنى قواعدهم على النفس. وإليها مرجع أمورهم، ولهذا كانت هي المعذِّبة لهم. ولذلك قال : ما سألهم سواهم ولا عذَّبهم غيرهم، يشير به إلى أنفسهم.

قوله : **أين الطبيعيون ؟ فأُتيَ بهم. فرأيتُ أربعةَ أملاك غلاظ شداد، بأيديهم مقامِع، فقالوا لهم : يا ملائكة اللّه ما تبغون منا ؟ قالوا : نهلككم ونعذّبكم. فقالوا لهم : ولأيِّ شيء ؟ قالوا : كنتم في الدنيا تزعمون أنَّا آلهتكم، وكنتم تعبدوننا من دون اللّه، وترون الأفعال منا لا من اللّه، فسلَّطنا اللّه عليكم نعذِّبُكم في نار جهنم، فكبكبوا فيها.**

أقول : يريد بالأربعة الأملاك روحانيات العناصر الأربعة التي مبنى الأجسام عليها. ولأجل أنَّ هذه لطائف ناقصة جُعلت روحانية في صور ملائكة، لأن الملائكة عندنا هي الروحانيات. وأما المقامع التي بأيديهم هي صور القهر الذي قد تحقق لهؤلاء بواسطة هذه الأملاك واتخاذهم آلهة لهم. والملك من حيث هو عبد مألوه يأبى أن يكون إلهاً حتى إننا نقول : إن لنا ملائكة لا يعلمون أن اللّه خلق غيرهم. فالمعبود هو اللّه، مع نفي الغيريَّة. فلما اتُّخذ هؤلاء الملائكة آلهة سُلِّطوا بحقيقة القهر على المتَّخِذين، وقامت واسطة الأخذ[1] في صورة مقامع.

ولجهل الطبيعيين بمعبودهم ويقينهم بألوهية الملائكة قالوا لهم : ما تبغون منا؟ فأجابت الملائكة بما قال حالاً وفعلاً. وهذا الفعل الصادر من الملائكة هو كبكبة هؤلاء في النار.

قوله : **أين الدهريّة ؟ فقيل لهم : أنتم القائلون : وما يهلكنا إلا الدهر، حدَّثتم أنفسكم أنكم ستردون على هذا المقام؟ فقالوا : لا يا ربنا. فقال : ألم**

---

١. في (س، ق ١٤٠ب) : « صورة الأخذ ».

يأتكم الرسل بالبيِّنات وكذَّبتم وقلتم : ما نزَّل اللّه من شيء ؟ اخسؤوا فلا حجَّة لكم. فكُبُّوا على وجوههم في نار جهنَّم.

أقول : يريد بالدهرية قوماً نسبوا الأفعال إلى الدهر، وظنوا أنه غير اللّه. ولم يعتقدوا في الوجود إلهاً فعَّالاً سوى الدهر، فحقَّ عليهم العذاب. ولو أنَّهم تيقَّنوا أنَّ «الدهر» اسم من أسماء اللّه لم يتوجَّه عليهم لائمة. وكان الدليل لهم على هذا اليقين قوله، ﷺ : «لا تسبُّوا الدهر، فإنَّ الدهر هو اللّه». والحديث الآخر في الصحيح [١١٥ أ] قوله، ﷺ ، حاكياً عن ربِّه أنه يقول تعالى : «شتمني ابن آدم ولم يكن له ذلك، وسبَّني ولم يكن له ذلك. أمَّا شتمه لي فاتخاذه معي الأولاد والأنداد. وأما سبُّه لي فإنه يسبُّ الدهر وأنا الدهر». فلما لم يعتقدوا ما أراده النبي، ﷺ ، من نسبة الأفعال إلى اللّه توجهَتْ عليهم الحجة، ونزل القرآنُ ذامّاً لهم في قوله تعالى : ﴿ وما يهلكنا إلا الدهر ﴾ [الجاثية / ٢٤].

فإن الرسول، ﷺ ، أشار في قوله : «لا تسبُّوا الدهر» إلى زمانٍ يُعرف أوَّله بالأزل، وآخره بالأبد، وهذان نعتان من نعوت اللّه تعالى. وهؤلاء الكفار لما أشاروا إلى هذا الزمان الفلكي الذي لا حقيقة له في أيام اللّه تعالى شهد هذا الشاهد، رضي اللّه عنه، عذابهم لتحقيقه بما جاء به الرسول، عليه السلام.

قوله : **أين المعتزلة الذين اعتزلوا عن الصراط المستقيم ؟ فأُتيَ بهم أجمعين. فقيل لهم : ادَّعيتم الربوبية. تقولون : ما شئنا فعلنا. فسحبوا على وجوههم في نار جهنَّم.**

أقول : يريد بهذه الطائفة ناساً ينسبون الأفعال إلى أنفسهم، وفاتهم أن الأفعال لا تليق إلا بالرب تعالى، لأجل نفوذ حكمه في الموجودات، حاكماً لا محكوماً عليه. فالأفعال لا تليق إلا به، مقترنة بالقدرة. بخلاف المحكوم عليه الذي هو العبد، إذ لا قدرةَ له ولا حكم. فمن أين تصحُّ دعوى هؤلاء مع ثبوت الحكم عليهم والخوف والعجز اللازم لهم. وهذه حجج اللّه ظاهرة على حقائق هؤلاء. فلا جرم شهدهم. وقد حقَّ عليهم العذاب من جملة مَنْ تقدم عليهم من المفترين.

قوله : **أين الروحانيون ؟ فأُتيَ بهم، فرأيتُهم أقبح الناس صوراً، وأشمت الناس حالاً، إلا طائفة واحدة منهم عُزلَتْ عنهم في كنف النبيين والصدِّيقين**

تحت سرادق الأمن. فقال لي : انتظمْ معهم إن أردتَ النجاة، واسلكْ سبيلهم. لا تنتظم معهم ما دام الميم. فإذا فني الميم فانتظم معهم ما دامت المعيَّة. فإذا فنيت المعيَّة فاحكم بما شئت ولا جُناحَ عليك.

أقول : يريد بالروحانيين طائفة تقول بفيض العالم العلوي على السفلي، خصوصاً بالكواكب، مع جحود الفاعل تعالى، وهم الصابئة. فلأجل جحود الفاعل رآهم أقبح الناس صوراً، لأنه لم يوجد مَنْ قال بجحود فاعل واحد من الروحانيين إلا هؤلاء.

قوله : «إلا طائفة منهم عزلت عنهم في كنف النبيين و الصديقين»، يريد بهم التابعين الموافقين للرسل. فإنهم يقولون إن الكواكب آياتُ اللّه وأماراته على أفعاله. وهذا يوافق الآية، وهي قوله تعالى : ﴿ وجعلنا الليلَ والنهارَ آيتين ﴾ [الإسراء / ١٢]. فالقائلون بهذه الآيات قسم من الروحانيين لأنهم نسبوا فعلها إلى اللّه تعالى، وجعلوا فعل اللّه تعالى مخلوقاً عندها، كما جُعل الريُّ عند الماء ، والشبع عند الخبز. فهؤلاء هم الذين عُزلوا في كنف النبيين والصديقين، عليهم السلام، وهم تحت سرادق الأمن كما ذكر.

قوله : «فقال لي : انتظم معهم إن أردت النجاة واسلكْ سبيلهم»، يريد به انتظامه مع القائلين بالوسائط انتظاماً قلبياً يكاد يلتحق بالاتحاد. ولهذا قال له : «لا تنتظم معهم ما دام الميم»، يشير به إلى ميم المعيَّة، وهو قوله «معهم»، أي تكون مصاحبتك لهم ظاهرة. ولأجل ذلك قلنا : إنها قلبية. لكنه يريد بهذا الانتظام انتظام الاتصاف وهو الذي يشبه الاتحاد.

وهذا الخطاب قد حصل له عند اتصافه بجمع الجمع، وهو فناء الأعيان التي شهدها متمايزة عند الجمع بين النقيضين. وهذا الفناء هو عين البقاء. فهناك يعود الشاهد متصفاً بالأعيان المتميزة. ولا حقيقة لتمايزها إلا ذهناً، فتثبت المعية في الذهن، وتزول الميم الملحقة بـ«مع»، وتخفى ميم المعية أيضاً خفاءً يلحق بمنزلة العلم. ويبقى لفظ المعية ثابتاً في الذهن لأجل يقين الشاهد أنه اتصف بكثرة متميزة، وتعدم ميم المصاحبة اللاحقة بـ«مع»، كما عدمت الأشياء المتكثرة في ذات الشاهد وفنيت حقائقها متحدة به، وعادت صورته هي الظاهرة بالاتصاف دون أولي الفناء، وتخلَّفت الكثرة منتقشةً في خياله. فلهذا كانت المعيَّة باقية بعد هذا الاتصاف.

فكأنه قال له : انتظم معهم إذا كانوا لك بمنزلة الصفات، وكنت مفنياً لهم عند الاتصاف بمجموع الوجود. ولا تنتظم معهم ما دامت حقائقهم موجودة مسمّاة بهم.

قوله : «فإذا فني الميم انتظم ما دامت المعية»، يشير به إلى المعية التي قلنا فيها إنها تعود في حال اتصاف العارف بمجموع الوجود ذهنية، ولا تفارقه من حين[1] فناء الميم إلى وقت اتصافه ببقاء البقاء. فهناك تفنى المعية الذهنية، ويعود العارف ذاتاً، بغير صفات. والميم التي تفنى أولاً قبل فناء المعيّة يكون فناؤها من حين اتصافه بالجمع إلى آنِ اتصافه بجمع الجمع. وهذا يجوز الاتصاف به في آنين – أعني الجمع وجمع الجمع. وقد يكون حصوله في أيام كثيرة.

وأما فناء المعية الدالَّةِ على المصاحبة الخافية فيكون من حين اتصاف الكامل بالبقاء إلى وقت اتصافه ببقاء البقاء، فمن هناك يعود الكامل اختياره على وفق مراده. ولهذا قال له : «احكم بما شئت»، وهذا مما حصل له بعد الكمال بآن واحد، وقبل اتصافه ببقاء البقاء. ولا يعود عليه جُناحٌ كما قيل له لأجل تفرُّده بإرادته.

قوله : **ورأيتُ السبعة الأحزاب من الروحانيين قد سُئلوا فصاروا محجوجين، قد لعبت بهم الأهواء، واستهواهم الشيطان، فاستعاذ جميع الطوائف [١١٥ ب] منهم ومن عذابهم. وحصلوا بين أطباق النيران : هذا الذي كنتم به تكذبون. أين لاهوتكم يشفع في ناسوتكم. ﴿وقل جاء الحقُّ وزهق الباطل﴾ [الإسراء / ٨١]. فدخلتُ الجنان مع الحزب الثامن، فأزلتُ الميم كما قال لي، فبقيَتِ المعية بسبعين ألف حجاب. فلم تزل المعية تقطع الحجب وتخرقها حتى هلكتْ في آخر حجاب، وما بقي حجابٌ ولا معية. فإذا الحزب الثامن ينادي : ﴿ربَّنا [و] آتنا ما وعدتَنا﴾ [آل عمران / ١٩٤].**

أقول : يريد بالسبعة الأحزاب العالِم الذي يقول بروحانيات الكواكب السبعة السيارة. فإنه شهدهم مقطوعي[2] الحجَّة، لا حجَّة لهم. وكأنه شهدهم في هذا المحل ثمانية. فقد أفرد التابعين بمعزل من السبعة، وهم الفريق الذي أُمر باتباعه لهم لأنهم يقولون بالوسائط، وهي صفات الله. فلأجل موافقتهم للأنبياء دخلوا الجنان، ودخل هذا الشاهد معهم.

---

١. في (أ) و(س) : «مقطوعين».

٢. في (أ) : «حيث»، والمثبت من (س، ق ١٤١ب).

وكان، رحمه الله، في مجموع هذا الشهود مستودعاً في مثال الآخرين كما قلنا في مفتتح هذا المشهد. فلم يزل في هذا المحلّ إلى حين انفصال الفصل، ورفع العرش، وتمييز الفريقين بعضهم عن بعض، وإباحة الدخول في الدارين. فانتقل من المثال إلى حقيقة الاسم. ثم إنه دخل مع فريقه بشفاعة النبيين. لأنهم من حين صاروا في كنف النبيين لا يدخلون إلا بشفاعتهم.

وأقول: إنهم داخلون في شفاعة محمد، ﷺ. لأجل انتظام هذا الشاهد معهم، إذ هو تابع لمحمد، حذو النعل بالنعل.

قوله: «فأزلتُ الميم»، يريد به فناء هذا الفريق الثامن في ذاته فناء اتصاف. ويريد بذلك أنه كان عند الخلع الذي أريد له فيه الاتصاف بجمع الجمع في الاسم «الآخر». وهذا شهود جري من الاسم الآخر إلى محلّ الاتصاف بجمع الجمع. وهذا المحلّ لا يكون إلا في الحدّ المشترك للأسماء الأربعة لأن حقيقة الجمع لها، فلا يكون الشاهد لهذا الجمع إلا مستودعاً في الحد استيداع حمل ليحيط بالأسماء. فكأنه جرى عند إزالة الميم الذي هو الملحق بـ«مع»، آتياً من الآخر إلى جهة الأولية في هذا الحدّ الذي هو محل الاتصاف بالجمعيّة.

قوله: «فبقيت المعيّة»، يشير به إلى المعيَّة الذهنية المصاحبة له في هذا الجري لأنه اعتقد الاتصاف بالجمع اعتقاداً، لأجل بقاء المعيّة في ذهنه من غير يقين تمكّن ذلك الاعتقاد. فلما انتهى الجري وتحقَّق الاتصاف كان عين يقينه هو ابتداؤه في زوال المعية. ثم إنه جرى جرياً آخر قطع فيه السبعين حجاباً التي بقيت المعية بها. وكان هذا القطع في آنٍ واحدٍ. فنهاية هذا الجري هو وقوفه عند آخر حجاب، وهو الذي زالت عين المعيّة الذهنية فيه.

وهذا بعينه هو يقينه بالاتصاف بجمع الجمع. وهذا نهاية هذا الخلع وهذا هو الخلع الكامل. وهو الذي يجري الشاهد فيه ثلاث مرّات يقطع بها ثلاث مراتب، لا أكمل من هذا الخلع، بل لا تمكُّن فوقه، لأنَّ غاية ما يعهد في الخلع الخروج من الظاهر إلى ما هو بالنسبة إليه باطن. وفوق هذا الجري من الباطن المذكور إلى ما هو أشد بطوناً منه، كشهود العلم في الأولية والأزل وما أشبهه. فإنَّ هذه الأوصاف خافية بالنسبة إلى مجموع الأسماء. فالجري يكون إلى أحد هذه الأوصاف أو إلى أضدادها أو إلى ما يقابلها.

وفوق الجري جري آخر يسمى جري التردُّد، لأنّه تردُّد في أطوار مراتب الكشف. وهذه الثلاثة قد حصلت لهذا الشاهد، رضي اللّه عنه، في هذا الخلع الواحد. فلأجل هذا كان هذا الخلع هو الكامل. والخلع الكامل لا يكون إلا للكامل [الذي يقدر على الخلع بالاختيار، لأن هذا الخلع الذي هو المثلث مقروناً بالتردُّد في المراتب، وهذا التردد لا يكون إلا للكامل][1] المنفرد في عصره بحمل الأشياء.

قوله: **قال العبد الفقير إلى رحمة ربِّه: فتجلَّى لهم في صورة العلم، فتفاضلت الرؤيا وقال لي: هذه صورتك، ابرز لهم فيها.**

أقول: يريد بنُطقِهِ بالعبودية ههنا إظهار حقيقة خطابه في مجموع هذا الشهود. فإنه لم يخاطب فيه إلا بالعبودية، إذ هو مقتضى هذا الكشف الذي شهد فيه صورة الحجاج، وقيام حجَّة الربِّ على العباد. فأراد إلحاق رجوعه بخلعه، فنطق بالعبوديّة، فعرفنا أنه رجع من هذا الخلع وعاد إليه في حال شهود التجلّي.

قوله: «: فتجلَّى لهم في صورة العلم»، يريد به التجلّي لأهل الجنة قبل البعثة إليهم من الحيِّ إلى الحيِّ، ليتبيَّن العالِم من الجاهل، والشاهد المحقُّ من المفتري، والعارف الكامل من الناقص. وهذا الافتراق لا يحصل إلا بالتجلّي في صورة العلم. ليأخذ كلٌّ واحدٍ من هذه الأصناف نصيبه من الرؤيا، ويأخذ كل واحد من الشاهدين نصيبه من العلمٍ. فإن لشاهد الصورة نصيباً، ولصاحب الحال نصيباً، وللمنفرد بالكمال نصيباً. وكلٌّ من هذه الحقوق يباين الآخر سعةً وقدراً. فليس نصيب شاهد الصورة كنصيب المنفرد بكماله. فإنَّهُ يشترط فيه أن تكون سعته تحتوي على مجموع الوجود، وتقترن هذه السعة بالاتصاف بخلاف نصيب صاحب الصورة، فإن غايته الرؤية، وسعته نصيبه بقدر ما بينه وبين المتجلّي في هذا الموطن.

وأما نصيب صاحب الحال فإنه بقدر ما تحتوي عليه جثته فقط. فهذا هو [١١٦ أ] التفاضل في الرؤيا بقدر مراتب السعة المختلفة بين هذه الثلاثة أصناف. وهذا تجلٍّ مختصٌّ بهم. حتى إن أصحاب الجنة الذين هم على غير هذه الأوصاف لا يشهدون هذا المتجلّي بالعلم لأنَّ كلَّ العلوم تفنى إلا العلم باللّه، وهو الذي قامت[2] به هذه الأصناف الثلاثة. وهذا معنى قوله: «فتفاضلَتِ الرؤيا».

---

١. الجملة ما بين معقوفتين ساقطة من (ا)، والاستدراك من (س، ق ١٤٢أ).
٢. في (ا) و(س): «قام».

قوله : « وقال لي : هذه صورتك، ابرز لهم فيها »، يشير به إلى أنَّ صورة اللّه الظاهرة في الوجود هي صورة الكامل المنفرد. وهذا تأييد ما ذكرناه مراراً في مضمون هذا الشرح، وذلك في قولنا : إن بصورة الكامل يكون النزول في الثلث الآخر من الليل. وهذا مثل قوله له : أنتَ وجهي فاستتر، فتجلّي اللّه لعباده وتحوله في الصور. والنزول في الليل لا يكون إلا في صورة الكامل.

فإذا قلنا : إنَّ اللّه تعالى قد ظهر بالتقييد، أو تقيَّدَ، يريد به ظهوره بصورة الكامل. فعلى الحقيقة ظهور هذه الصورة هو الاتصاف بالتقييد، وهي التي قال له عنها : « هذه صورتُكَ، فابرز لهم فيها ». وأبرز لهم في الصورة التي كان فيها التجلّي، وعرفنا بهذا الأمر أنَّ المتجلّي ههنا هو العارف. فإنَّ العارفين أرباب الكمال يكونون في القيامة أرباباً للناس. ومجموع الكاملين ربٌّ واحد، إذ لا تفاضل بينهم في الحقيقة، بل هم مشتركون في الفناء في الذات الواحدة. فقوله : « ابرز لهم فيها »، يريد به إظهار حقيقته لنا في شهوده.

قوله : **ثم قال لي : ادخل السرادق، تعود نارُه نوراً. ادخل النيران يعدن جنَّةً. لا تدخل مكاناً إلا بي، ولا تقصد إلاّ إليَّ. قامت الحجج على أهل الحجاج. من سلم ؟ قلتُ : من لم يكن له حجَّة، ﴿ قل : فللّهِ الحجَّة البالغة، فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾** [الأنعام / ١٤٩] **فصاحب الحجة سلم.**

أقول : يريد بهذا الأمر إظهار اتصاف هذا الكامل بالربوبية والتجلّي لنفسه عياناً، ليحصل له اليقين بالاتصاف. فإنه لما قال له : « هذه صورتك » كان قد اتصف بالتجلّي، وأريد له نفوذ الحكم حتى تتحقق الربوبية، فقيل له : « ادخل السرادق »، أي أنفِذْ حكمكَ فيه.

وقوله : « تعود ناره نوراً »، يشير به إلى اشتمال الرحمة عند التجلّي. فإن من الرحمة عَوْد النار نوراً. ومن التجلّي حقيقة التبدُّل، وكذلك عود النيران جنة. فكل هذا ظهور رحمة مقترنة بالتجلّي. وإنما كان هذا التبدُّل على يد الكامل، لأنه في الحقيقة مستقل بحمل الوجود. وكلمة التجلي في الحقيقة لا تظهر إلا في الآخرة، كالحاصل من العلوم وما أشبهها. لأنَّ الآخرة دار القرار. وكل واحد من الموجودات

هناك يعطى نصيبه بقدر سعته عطاءَ حكم وتمليك لا رجوع فيه. والأَوْلى أن يكون هذا العارف، لأنه كما هو ههنا يكون هناك.

كما قيل لهذا الشاهد : ألم تعلم أن العارفين كما هم اليوم كذلك يكونون غداً ؟ وهذا مثل قول علي، رضي اللّه عنه، : «لو كشف الغطاء ما ازددتُ يقيناً».

قوله : «قامت الحجج على أهل الحجاج»، يشير به إلى انفصال المتحاجين واستقرار كلٍّ منهم في محلِّه المعدّ له بظهور حجة اللّه عليه.

قوله : «من سلم ؟ قلت : من لم تكن له حجَّة، فلله الحجَّة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين»، يريد بهذا السؤال امتحان هذا الشاهد في معرفته بأصحاب الحجج، لأجل نفوذ حكمه عند دخوله في السرادق، وتبدله باختياره. فكأنَّهُ يقول له : من سلم على رأيك ؟ قال له : من لم تظهر عليه حجَّة. وبهذا كانت الحجَّة للّه تعالى على العالمين.

قوله : «فصاحب الحجَّةِ سلم»، يريد به الآتي بالتسليم غير معتمد على دليله. فهذا في الظاهر ليس عليه حجَّة، وهو السالم. قال اللّه : ﴿يوم لا ينفع مالٌ ولا بنون إلا من أتى اللّه بقلبٍ سليم﴾ [الشعراء / ٨٨]. أي عن الحجج والاعتماد على غير اللّه تعالى.

قوله : **ثم قال لي : ارجع بخير**[1]**، وإيَّايَ ﴿فكبِّرْ، وثيابَكَ فطهِّرْ، والرجزَ فاهجرْ﴾**[2]**، وفي هذا المقام فاعتبرْ.**

أقول : مراده في هذا الخطاب رجوعه من الكشف بالأمر. لأن اللّه تعالى قد كان في حكم هذا الخطاب مسمًّى بالظاهر، وهو يجذب الشاهد إليه في أي اسم كان فيه. فكأنه قال له : ادنُ مني بصورة الرجوع. ولما كان الرجوع إلى الظاهر تلى له هذه الآيات على سبيل التأديب، إذ هي منوطة بالظاهر. فيشير بالآيات إلى عدم تعبيره عما كان عليه والجري في مضمار التبعية.

---

١. في نص **مشاهد الأسرار** لابن عربي، تحقيق د. سعاد حكيم وبابلو بنيتو، مرسية ١٩٩٤، ص ١٢٥ : «فخبِّر».

٢. سورة المدثّر / ٣–٥. ونص الآية الأولى : ﴿وربَّكَ فكبِّر﴾.

قوله : « وفي هذا المقام فاعتبر » ، يشير به إلى هذا الشهود المثلث ، فإنه معتبر كل ذي عقل .

قوله : **ثم قال لي : لا تعمل شيئاً مما ذكرتُ لك أن تعمله . وإن لم تعمله هلكت . وإن عملته هلكت . وكن على حذر ولا تفارق الأمر .**

أقول : مراده بهذا الخطاب إظهار تفرُّده بالإرادة . فإنه إذا كان فِعله مقروناً بمشيئة لا يفتقر إلى أمر في كل الأفعال . وإنما يفتقر في بعضها . فكأنه يقول له : لا تفعل ما قلته لك في كل الأمور ، وإن لم تفعله في بعضها هلكت ، وإن لم تمتثل هذا الأمر الثاني هلكت .

[الخاتمة]

وقد تمَّ شرح «**المشاهد** [١١٦ ب] **القدسية**»، التي هي من كشوف الشيخ الإمام العارف الكامل الراسخ المحقق محمد بن عربي المغربي، قدّس اللّه بترداد التجلّي الأنزه روحه، ونوّر بتكرار موارد السبحات النورانية ضريحه. وجُملتُها أربعة عشر مشهداً.

فأقول: وأنا الفقيرة إلى اللّه عجم بنت النفيس بن أبي القاسم ابن طرز البغدادية، إنني أقدمت على شرح هذه المشاهد بمشيئة اللّه تعالى واختياره لا بإرادتي. واجترأتُ على فتح مغاليقها بقوة اللّه وقهره لا بضعفي وذلتي. وولجتُ في تيار غوامضها باستمداد النجاة الناشئة عن الحيِّ الذي لا يموت.

وفاجأني عند ابتدائي هذا الشرح ناطق مستمع من خارج قائلاً: ابدأ على اسم اللّه، ﴿إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً﴾ [الفتح / ١]. وكان هذا الخطاب، بعد الوصية من شاهد هذا الكتاب، وأنا في عالم الباطن. فعند الرجوع اختار اللّه لي الابتداء في شرحه، فابتدأتُ به وشرحتُ من «**الرسالة**» المقدمة على المشاهد ما أشكل معناه على سبيل الالتقاط. وألغيتُ ذكر ما هو ظاهر المعنى.

ثم إني شرعتُ في شرح **المشاهد**، مبتدئةً ببسم اللّه والحمدله، وعلى خيرته مستوفية، لإظهار معاني ألفاظها المؤتلفة والمختلفة، ولم أَدَعْ من ألفاظها لفظة ولا حرفاً علمتُ به، ولا ما نُقش بمسودٍ على مبيضٍ. وأظهرتُ معانيها، ولم أُخْفِ منها ما احتمل الظهور، فكيف ما هو منها مهيّأ للإيضاح متوقف على واسطة، وحفظتها من التغيير عملاً بقوله تعالى: ﴿لا تبديل لكلمات اللّه﴾ [يونس / ٦٤]. وأظهرت معاني كونها[1] ولمياتها ومحالِّ شهود المختلف منها والمؤتلف. وعيّنتُ أوقات بعض كشوفها، وأعرضتُ عن البعض الآخر خوف التطويل.

---

١ . في (س، ق ١٤٣ب): «كَميَّاتها».

[هذا] [١] مع المبالغة في حصول المراد من إظهار أسرارها. ولم أُخفِ من معانيها، عَلِمَ اللّهُ، سوى معنى واحدٍ، وهو لمية وضعها على هذا النهج. وإنما أخفيتُ ذلك لأن الشيخ، رضوان اللّه عليه، قصد ذلك، وعرفت مقصده فحذوت حذوه.

هذا وأنا امرأة عاميَّة أُميَّة، خالية من كل العلوم ما خلا العلم باللّه تعالى. ولم أُصبه بتعلم ولا قراءة من الكتب ولا من عارف موفق. لكنه وَهْبٌ من اللّه تعالى، أخرجني من الجهل إلى العلم في ليلة واحدة ووصفني به وصفَ تقمُّصٍ بعد العراء عن كلِّ ما يطلق عليه اسم العلم واللغات التي يفتقر إليها الشُّرّاح والمصنِّفون، لكنني عربية الأصل.

وها أنا قد أظهرته كما تراه، كامل المعاني، في كتابٍ مرقوم، تشهده عبارات المتقدمين من العارفين واصطلاحات المتأخرين من العلماء، بهذا الشأن الجليل. ومجموع ما ذكرتُ فيه من الجمع بين النقيضين والضدَّين، أردتُ به ما هو محال في العقل، ليس لأحد أن يتأوَّله ولا يتخيَّل على الجمع بينهما بالعقل.

فمن أراد أن يتخيل كيفية هذا الجمع فليتصوَّر صورة شخص واحد-كثير في آنٍ واحدٍ، بشهود واحد، واعتبار واحد، وإدراكٍ واحد. وجميع ما ذكرت فيه من المقابلة، لم أرد به التضاد ولا التناقض، لكنني أردت به الموازاة والمحاذاة، كقول الشيخ الفاضل أبي بكر بن دريد رحمه اللّه في مقصورته:

«حتى إذا قابلها استعبرَ، لا يملكُ دمعَ العينِ من حيث جرى» [٢]

والحمد للّه ربِّ العالمين. والصلاة والسلام على سيد المرسلين. الراقي في معارج التمكين. المتفرِّد بالاعتلاء والمختصّ بحقيقة اليقين. محمد النبي وآله وصحبه أجمعين.

وقد نجز شرح «المشاهد القدسية» يوم الجمعة ثاني عشر شهر ذي القعدة من سنة ست وثمانين وستمائة لهجرة نبينا محمد، صلى اللّه عليه وسلم، والحمدللّه ربِّ العالمين [٣].

١. كلمة «هذا» ساقطة من (ا) ومن (ب، ق ٣٨٧أ)، والاستدراك من (س، ق ١٤٣ب).
٢. في (ب، ق ٣٨٧أ): «دموع العين»، ر **شرح المقصورة الدريدية**، مطبوع بذيل كتاب الزمخشري **أعجب العجب في شرح لامية العرب**، القاهرة ١٣٢٤هـ، ص ٩٤.
٣. إلى هنا ينتهي مخطوط (ب، ق ٣٨٨أ)، والفقرة التالية من مخطوط (ا).

وقع الفراغ من نسخ هذا الشرح المبارك يوم الثلاثاء قبيل العصر، الرابع والعشرين من شهر اللّه الأصب [كذا] رجب سنة سبع وثمانين وستمائة، بمدينة دمشق، في السيمساطية[1] [كذا] المعمورة، على يدي كاتبه الفقير إلى اللّه الغني به : علي بن محمد بن علي المرغيناني، غفر اللّه له والوالديه[2].

---

١ . كانت الخانقاه السُمَيْساطية تقع لصيق الجامع الأموي من الجهة الشمالية، وكان الصوفية ينزلون بها. ر. عبد القادر النعيمي (ت ٩٢٧هـ)،**الدارس في تاريخ المدارس**، تحقيق جعفر الحسني، دمشق ١٩٥١، جـ٢، ص ١٥١–١٦١. وما يزال العامة في دمشق يحرّفونها ويقولون «الشميساطية».

٢ . وجاء في آخر نسخة استنبول (جامعة استنبول، رقم ١٨٠أ) ما نصه: «وقد نجز **شرح المشاهد** بحمد الله وعونه وحسن توفيقه في يوم السبت المبارك، خامس من شهر محرَّم الحرام، مستهل سنة سبعين وتسع مئة. وحسبنا الله ونعم الوكيل. على يد أقل عبيد الله وأحوجهم إلى مغفرته ورضوانه: سليمان ابن الشيخ علم الدين ابن الشيخ سليمان ابن الشيخ أبي النجاة، من ذرية: مبارك بن سعدون. نفعنا الله ببركاته. غفر الله لكاتبه وقارئه ولمن نظر فيه ودعا لكاتبه بالمغفرة والرحمة والرضوان، بجاه سيد ولد عدنان. وحسبنا الله ونعم الوكيل، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

الفهارس

فهرس سور القرآن

المؤمنون

النور

الفرقان

الشعراء

النمل

القصص

العنكبوت

الروم

السجدة

فهرس الأحاديث وتخريجها

أ

١- إن للّه سبعين ألف حجاب (ص ١٠٢ ، ١٠٤)

أخرجه الطبراني في **المعجم الكبير** ٦ /١٤٨ رقم (٥٨٠٢) عن سهل بن سعد وعبد الله بن عمرو ولفظه: «إن الله عز وجل دون سبعين الف حجاب»؛ وأخرجه ابن حيان الأصبهاني في **العظمة** ٢ / ٦٧١ و٦٨١ رقم (٣ و١١) عن عبد الله بن عمرو موقوفاً. وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ١ /٣٤٩ الفقرة ٦٦٧، وذكره أبو القاسم القشيري في **الرسالة** ص ٤٧.

٢- أوتيت جوامع الكلم... (٥٥ ، ١٠٨ ، ١٧١)

هو طرف من حديث، أخرجه بهذا اللفظ الإمام أحمد في **المسند** ٢ / ٢٥٠ و٣١٤ و٣٩٦ و٤١٢ و٤٤٢ و٥٠١ و٥٠٢؛ ومسلم في **صحيحه** برقم (٥٢٣) في المساجد ومواضع الصلاة: في فاتحته. وأخرجه بلفظ: «بعثت بجوامع الكلم» البخاري في **صحيحه** برقم (٢٨١٥) في الجهاد والسير: باب قول النبي ﷺ «نصرت بالرعب مسيرة شهر»، ورقم (٦٥٩٧) في التعبير: باب رؤيا الليل، ورقم (٦٦١١) باب المفاتيح في اليد، ورقم (٦٨٤٥) في الاعتصام: باب قول النبي ﷺ : «بعثت بجوامع الكلم» ؛ والنسائي في **السنن** رقم (٣٠٨٧ و٩٨٠٨) في الجهاد: باب وجوب الجهاد. وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ١ /٤٩٩ الفقرة ١٤.

٣- استدارة الزمان كهيئته (ص ٤)

هو طرف من حديث، أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٣٠٢٥) في بدأ الخلق: باب ما جاء في سبع أرضين، بسنده عن أبي بكرة، عن النبي ﷺ قال: «إن الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق السماوات والأرض، السنة اثنا عشر شهراً، منها أربعة حُرُم، ثلاثة متواليات: ذو القعدة وذو الحجة والمحرَّم، ورجب مُضَر الذي بين جمادى وشعبان». وأخرجه أيضاً في الأرقام (٦٧و١٠٥ و١٦٥٤ و ٤١٤٤ و ٤٣٨٥ و ٥٣٣٠ و٦٦٦٧ و ٧٠٠٩) بنحوه؛ وأخرجه أيضاً مسلم في صحيحه برقم (١٦٧٩) في القسامة والمحاربين: باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال. وانظره في الفتوحات المكية، تحقيق عثمان يحيى، السفر الأول ص ٣٤٣، فقرة ٦٥٤ : «إن الزمان قد استدار...».

٤- إن الله خلق آدم على صورته (ص٤٣ ، ٢٠٣)

هو طرف من حديث أخرجه البخاري في **صحيحه** برقم (٥٨٧٣) في الاستئذان: باب بدء السلام؛ ومسلم في **صحيحه** (٢٨٤١) في الجنة وصفة نعيمها: باب يدخل الجنة أقوام أفئدتهم مثل أفئدة الطير؛ وأحمد في **المسند** ٢ / ٣١٥ ، و٣٢٣. وذكره أيضاً ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ١ / ٤٩٨-٤٩٧ الفقرة ٤٩٨؛ و٢ / ١١٤ الفقرة ١٢٢.

٥- إن القناعة غنى (ص ٣٢٠)

معناه صحيح، أخرجه الطبراني في **المعجم الأوسط** ٧ / ٨٤ عن جابر بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «عليكم بالقناعة فإن القناعة مال لا ينفد». وذكره الهيثمي في **مجمع الزوائد** ١٠ / ٢٥٦ وقال: وفيه خالد بن إسماعيل المخزومي وهو متروك. وأخرجه الشهاب في **مسنده** ١ / ٧٢ بهذا اللفظ عن أنس؛ والبيهقي في كتاب **الزهد الكبير** ٢ / ٨٨ عن جابر بإسناد فيه ضعف، والديلمي في **الفردوس** ٣ / ٢٣٦ رقم (٤٦٩٩) عن جابر بلفظ: «القناعة مال لا ينفد وكنز لا يفنى». وأخرجه ابن عدي في **الكامل في ضعفاء الرجال** ٤ / ١٩١ بسنده عن جابر أيضاً. والعقيلي في **الضعفاء** ٢ / ٢٣٣ عن جابر؛ وأخرجه ابن أبي حاتم الرازي في **علل الحديث** ٢ / ١٠٦ رقم ١٨١٣ وقال: سألت أبي عنه فقال أبي: هذا حديث باطل.

٦- إن المصلي يناجي ربه (ص ٢١٩)

هو طرف من حديث أخرجه أحمد في **المسند** ٢ / ٦٧ بهذا اللفظ عن ابن عمر و ٤ / ٣٤٤ ومالك في **الموطأ** رقم (١٧٨) في النداء للصلاة: باب العمل في الصلاة، عن البياضي فروة بن

عمرو بهذا اللفظ أيضاً. وبوب عليه البخاري في **صحيحه** في كتاب مواقيت الصلاة فقال: «باب المصلي يناجي ربه عز وجل»، بعد الحديث رقم (٥٠٧)؛ وأخرجه مسنداً عن البياضي في **التاريخ الكبير** ٣ / ٢٤٤. وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٣ / ٢١٣ الفقرة ١٨١.

٧- إن الله خلق الدنيا... لم ينظر إليها (ص ١٣٣)

أخرجه ابن عساكر في **تاريخ مدينة دمشق** ٢٠ / ٢٠٠ في ترجمة سعادة بن الحسن بن موسى بسنده إلى علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، قال: قال رسولُ الله ﷺ: «إن الله عز وجل لما خلق الدنيا أعرض عنها فلم ينظر إليها من هوانها عليه». وأخرجه أيضاً في **تاريخه** ٥٥ / ١١٧ ترجمة محمد بن كثير بسنده إلى عمر بن عبد العزيز، عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ: إن الله تعالى لما خلق الدنيا نظر إليها ثم أعرض عنها ثم قال: وعزتي لا أنزلتك إلا في أشرار خلقي. وذكره المناوي في **فيض القدير** ٢ / ٢٥٨. وهو حديث مرسل.

٨- اعبد الله كأنك تراه (ص ١٠٦ ، ٢١٩)

هو قطعة من حديث، أخرجه بهذا اللفظ أحمد في **المسند** ٢ / ١٣٢ عن عبد الله بن عمر؛ وهو قطعة من حديث آخر طويل عن عمر بن الخطاب، من حديث جبريل إلى النبي ﷺ بلفظ «أن تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه، فإنه يراك». أخرجه مسلم في **صحيحه** رقم (٨) في الإيمان: باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان؛ والترمذي (٢٦١٠) في الإيمان: باب ما جاء في وصف جبريل للنبي الإيمان والإسلام؛ والنسائي في **السنن** رقم (٤٩٩٠) في الإيمان وشرائعه: باب نعت الإسلام؛ وأبو داود في **سننه** رقم (٤٦٩٥) في السنة: باب في القدر؛ وابن ماجه في **سننه** رقم (٦٣) في المقدمة: باب في الإيمان؛ وأحمد في **المسند** ١ / ٥١ ، ٥٢ و٥٣.

٩- إن أول طعام أهل الجنة زيادة كبد الحوت (ص ٢٩٥)

أخرجه البخاري في **صحيحه**، في ترجمة باب صفة الجنة والنار من كتاب الرقاق بعد الرقم (٦١٧٩) عن أبي سعيد الخدري؛ وأخرجه عن أنس في سؤال عبد الله بن سلام للنبي ﷺ برقم (٣١٥١) في أحاديث الأنبياء: باب خلق آدم وذريته ، و(٣٧٢٣) في المناقب: باب كيف آخى النبي بين أصحابه، و(٤٢١٠) في تفسير القرآن: باب من كان عدوا لجبريل؛ وأحمد في **المسند** ٣ / ١٠٨ و١٨٩.

١٠- إن في الجسد مضغة... (ص ٢٨٤)

أخرجه البخاري في **صحيحه** برقم (٥٢) في الإيمان: باب فضل من استبرأ لدينه؛ بسنده إلى النُّعْمَانَ بْنَ بَشيرٍ يَقُولُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ يَقُولُ: « الْحَلالُ بَيِّنٌ وَالْحَرَامُ بَيِّنٌ وَبَيْنَهُمَا مُشَبَّهَاتٌ »، إلى قوله: « وَإِنَّ في الْجَسَد مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلا وَهيَ الْقَلْبُ ». وأخرجه مسلم في **صحيحه** رقم (١٥٩٩) في المساقاة: باب أخذ الحلال وترك الشبهات؛ وأحمد في **المسند** ٤ / ٢٧٠ و٢٧٤؛ والدارمي في **سننه** (٢٥٣١) في البيوع: باب في الحلال بين والحرام بين؛ وابن ماجه في **سننه** رقم (٣٩٨٤) في الفتن: باب الوقوف عند الشبهات. كلهم عن النعمان بن بشير. وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٨ / ٨٣ الفقرة ٦١.

١١- إن من العلم كهيئة المكنون (ص ٤٨ ، ١٠٩)

أخرجه الديلمي في **الفردوس** ١ / ٢١٠ رقم (٨٠٢)؛ وذكره الحافظ المنذري في **الترغيب والترهيب** ١ / ٥٨ رقم (١٤١)؛ والغزالي في **الإحياء** ١ / ٢٠ و١٠٠؛ والمناوي في **فيض القدير** ٤ / ٣٢٦، كلهم عن أبي هريرة؛ وذكره ابن تيمية في **مجموع الفتاوى** ٥ / ١٦٩ و١٣ / ٢٥٩ **ودرء تعارض العقل والنقل** ٥ / ٨٥. وذكره أيضًا ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ١٣ / ٦٠ الفقرة ٦؛ كلهم بلفظ: « إن من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العلماء بالله، فإذا نطقوا به لم يُنْكِرهُ إلا أهل الغرّة بالله ».

١٢- أرى الله يهوى هواك (ص٧١)

لم نجده بهذا اللفظ، وهو طرف من حديث أخرجه البخاري في **صحيحه** رقم (٤٥١٠) في تفسير القرآن: باب قوله ترجئ من تشاء وتؤوي إليك من تشاء ولفظه:

« عَنْ عَائشَةَ رَضيَ اللَّهُ عَنْهَا قَالَتْ كُنْتُ أَغَارُ عَلَى اللاتي وَهَبْنَ أَنْفُسَهُنَّ لرَسُول اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ وَأَقُولُ أَتَهَبُ الْمَرْأَةُ نَفْسَهَا فَلَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى تُرْجِئُ مَنْ تَشَاءُ منْهُنَّ وَتُؤْوِي إِلَيْكَ مَنْ تَشَاءُ وَمَنْ ابْتَغَيْتَ ممَّنْ عَزَلْتَ فَلا جُنَاحَ عَلَيْكَ قُلْتُ مَا أُرَى رَبَّكَ إِلاَّ يُسَارِعُ في هَوَاكَ ». وأخرجه أيضًا برقم (٤٨٢٣) في النكاح: باب هل للمرأة أن تهب نفسها لأحد؛ ومسلم في **صحيحه** برقم (١٤٦٤) في الرضاع: باب جواز هبتها نوبتها لضرّتها؛ والنسائي في **سننه** رقم (٣١٩٩) في النكاح: باب ذكر أمر رسول الله ﷺ في النكاح وأزواجه؛ وابن ماجه في **سننه** رقم (٢٠٠٠) في النكاح: باب التي وهبت نفسها للنبي؛ وأحمد في **المسند** ٦ / ١٣٤ و١٥٨ و١٦٢.

١٣ـ أما بعد فإنني حيٌّ لا أموت (ص ٨٣)

لم نجده بهذا اللفظ، وقد أخرج قريباً من هذا المعنى النسائي في **سننه** برقم (١٣٧٤) في الجمعة: باب إكثار الصلاة على النبي يوم الجمعة، ولفظه: «عَنْ أَوْسِ بْنِ أَوْسٍ عَنْ النَّبيِّ ﷺ قَالَ: «إِنَّ مِنْ أَفْضَلِ أَيَّامِكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فيه خُلِقَ آدَمُ عَلَيْه السَّلام وَفيه قُبِضَ وَفيه النَّفْخَةُ وَفيه الصَّعْقَةُ فَأَكْثِرُوا عَلَيَّ مِنْ الصَّلاة فَإِنَّ صَلاتَكُمْ مَعْرُوضَةٌ عَلَيَّ» قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّه وَكَيْفَ تُعْرَضُ صَلاتُنَا عَلَيْكَ وَقَدْ أَرَمْتَ؟ أَيْ يَقُولُونَ قَدْ بَلِيتَ؟ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ حَرَّمَ عَلَى الأَرْضِ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الأَنْبِيَاءِ». وأخرجه أبو داود في **سننه** برقم (١٠٧٤) في الصلاة: باب فضل يوم الجمعة وليلة الجمعة و(١٥٣١) في الصلاة: باب في الاستغفار؛ وابن ماجه في **سننه** رقم (١٠٨٥) في إقامة الصلاة: باب في فضل الجمعة، و(١٦٣٦) في ما جاء في الجنائز: باب ذكر وفاته ودفنه ﷺ؛ وأحمد في المسند ٤ / ٩؛ والدارمي في **سننه** رقم (١٥٧٢) في الصلاة: باب في فضل يوم الجمعة.

١٤- إن أبا بكر لم يفضل الناس (ص ١٣٣، ٢٤٤)

هو طرف من خبر أخرجه الإمام أحمد في **فضائل الصحابة** ١ / ١٤١ رقم (١١٨) بسنده إلى بكر بن عبد الله، قال: إن أبا بكر لم يفضل الناس بأنه كان أكثرهم صلاة وصوماً إنما فضلهم بشيء كان في قلبه. وأخرجه الحكيم الترمذي في **نوادر الأصول في أحاديث الرسول** ٣ / ٥٥ و٤ / ٥.

١٥- أين يكون الناس وقت التبديل (ص ٢٧٧)

هو طرف من حديث طويل أخرجه مسلم في **صحيحه** برقم (٣١٥) في الحيض: باب بيان صفة مني الرجل والمرأة وأن الولد مخلوق، عن ثوبان ولفظه: كُنْتُ قَائِماً عِنْدَ رَسُولِ اللَّه ﷺ فَجَاءَ حِبْرٌ مِنْ أَحْبَارِ الْيَهُود فَقَالَ: السَّلامُ عَلَيْكَ يَا مُحَمَّدُ؛ فَدَفَعْتُهُ دَفْعَةً كَادَ يُصْرَعُ مِنْهَا، فَقَالَ: لِمَ تَدْفَعُنِي؟ فَقُلْتُ أَلا تَقُولُ يَا رَسُولَ اللَّه؟ فَقَالَ الْيَهُودِيُّ: إِنَّمَا نَدْعُوهُ بِاسْمِه الَّذِي سَمَّاهُ بِه أَهْلُهُ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «إِنَّ اسْمِي مُحَمَّدٌ الَّذِي سَمَّانِي بِه أَهْلِي». فَقَالَ الْيَهُودِيُّ جِئْتُ أَسْأَلُكَ. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «أَيَنْفَعُكَ شَيْءٌ إِنْ حَدَّثْتُكَ» قَالَ: أَسْمَعُ بِأُذُنَيَّ. فَنَكَتَ رَسُولُ اللَّه ﷺ بِعُودٍ مَعَهُ فَقَالَ: «سَلْ». فَقَالَ الْيَهُودِيُّ: أَيْنَ يَكُونُ النَّاسُ يَوْمَ تُبَدَّلُ الأَرْضُ غَيْرَ الأَرْضِ وَالسَّمَوَاتُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّه ﷺ: «هُمْ فِي الظُّلْمَةِ دُونَ الْجِسْرِ». قَالَ: فَمَنْ أَوَّلُ النَّاسِ إِجَازَةً؟... ثم ذكر الحديث بطوله. وأخرجه مسلم أيضًا في **صحيحه** مختصرًا بنحوه عن عائشة برقم

(٢٧٩١) في صفة القيامة : باب في البعث والنشور ؛ وكذلك الترمذي في **سننه** برقم (٣١٢١) في تفسير القرآن : باب ومن سورة إبراهيم؛ وابن ماجه في **سننه** برقم (٤٢٧٩) في الزهد : باب ذكر البعث .

١٦- الإنكار للرب يوم القيامة (ص ٢٦٤)

ر. **الفتوحات المكية**، السفر ٤ /ص ٤٦١-٤٦٢ (تجلي الحق في أدنى صورة)، السفر ٥ /ص٢٤٦ الفقرة ٢٨٩ ، كما يقول ابن عربي إنه مذكور في صحيح مسلم. ر. كذلك سعاد حكيم، **المعجم الصوفي**، بيروت ١٩٨١ ، ص ٨٧ (إله المعتقدات)، وتخريج الحديث ص ١٢٥٩.

ب

١٧- بك أسمع وبك أبصر ... (ص٢٦١)

رُوي هذا الحديث بالمعنى، حكايةً عن الله عز وجل، وله أصل في **صحيح البخاري** برقم (٦١٣٧) في الرقاق: باب التواضع، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: « إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ» . وشرحه ابن حجر في **فتح الباري** ١١ / ٣٤٤ بقوله: اتفق العلماء ممن يعتد بقوله أن هذا مجاز وكناية عن نصرة العبد وتأييده واعانته، حتى كأنه سبحانه ينزل نفسه من عبده منزلة الالات التي يستعين بها، ولهذا وقع في رواية: « فبي يسمع وبي يبصر وبي يبطش وبي يمشي» . وهذه الرواية ذكرها الحكيم الترمذي في **نوادر الأصول** ١ / ٢٦٥ و٣٨٢ و٢ / ١٩٥ .

١٨- بروز العرش (ص ٣٩٢)

بروز العرش يكون يوم القيامة عندما يزور أهلُ الجنة ربهم، وذلك في حديث أخرجه الترمذي في **سننه** برقم (٢٥٤٩) في صفة الجنة باب ما جاء في سوق الجنة، عن أبي هريرة

وهو قوله: أخبرني رسول الله صلى الله عليه وسلم أن أهل الجنة إذا دخلوها نزلوا فيها بفضل أعمالهم ثم يؤذن في مقدار يوم الجمعة من أيام الدنيا فيزورون ربهم ويبرز لهم عرشه ويتبدى لهم في روضة من رياض الجنة... فذكره؛ وأخرجه ابن ماجه في **سننه** برقم (٤٣٣٦) في الزهد: باب صفة الجنة بمثله.

ت

١٩- تذهب النبوات ولا يبقى إلا المبشرات (١٠٩)

أخرجه ابن حبان في **صحيحه** ١٣ / ٤١١ برقم (٦٠٤٧) عن أم كرز الكعبية أنّ النبي ﷺ قال: « ذهبت النبوة وبقيت المبشرات». وأخرجه البخاري في **صحيحه** برقم (٦٥٨٩) في التعبير: باب المبشرات بنحوه عن أبي هريرة قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ« لَمْ يَبْقَ مِنْ النُّبُوَّةِ إِلا الْمُبَشِّرَاتُ» قَالُوا وَمَا الْمُبَشِّرَاتُ؟ قَالَ: « الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ» ؛ وأخرجه مسلم في **صحيحه** برقم (٤٧٩) في الصلاة: باب النهي عن قراءة القرآن في الركوع والسجود، عن ابن عباس. وبوَّب كل من الترمذي والدارمي في **سننهما** في كتاب الرؤيا به إذ قالا: باب « ذهبت النبوة وبقيت المبشرات».

ح

٢٠- حتى يضع الجبار... (ص ٢٨٢)

أخرجه الخطيب في **تاريخ بغداد** ٥ / ١٢٧ في ترجمة أحمد بن محمد الصفار بسنده إلى أنس، قال: قال رسول الله ﷺ: « لا تزال جهنم يلقى فيها فتقول هل من مزيد حتى يضع الجبار قدمه فيها فينزوي بعضها في بعض فتقول قط قط قط». وبنحوه أخرجه البخاري عن أنس أيضاً في **صحيحه** برقم (٤٥٦٧) في تفسير القرآن: باب قوله وتقول هل من مزيد؛ ومسلم في **صحيحه** برقم (٢٨٤٨) في الجنة وصفة نعيمها: باب النار يدخلها الجبارون؛ والترمذي في **سننه** رقم (٣٢٧٢) في تفسير القرآن: باب ومن سورة ق؛ وأحمد في **المسند** ٣ / ٢٢٩ ، ٢٣٠ و٢٣٤. وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٢ / ١١٦ الفقرة ١٢٦؛ و٤ / ٤٠٠ الفقرة ٥٦٤.

ر

٢١- رأيت ربي في أحسن صورة (ص ٩٨ ، ١٨٥ ، ٣٤٦)

هو طرف من حديث أخرجه بهذا اللفظ الدارمي في **سننه** برقم (٢١٤٩) في الرؤيا: باب في رؤية الرب تعالى في النوم, عن عبد الرحمن بن عائش، عن النبي ﷺ؛ وأخرجه أيضاً الترمذي في **سننه** برقم (٣٢٣٤) في تفسير القرآن: باب ومن سورة ص عن معاذ بن جبل؛ وأخرجه أيضًا الترمذي في **سننه** بالرقم نفسه عن ابن عباس بلفظ: أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «أَتَانِي رَبِّي فِي أَحْسَنِ صُورَةٍ» إلى آخر الحديث؛ وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٢ / ١١٤ الفقرة ١٢٢ بلفظ رواية ابن عباس.

٢٢- الرؤيا الصالحة (ص ١١٠)

حديث: الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ جُزْءٌ مِنْ سِتَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنْ النُّبُوَّةِ

أخرجه البخاري في **صحيحه** برقم (٦٥٨٨) في التعبير: باب الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، عن أبي سعيد الخدري؛ وأخرجه مسلم في **صحيحه** برقم (٢٢٦٥) في الرؤيا: باب في فاتحته عن عبد الله بن عمر؛ وكذلك الإمام أحمد في **مسنده** ٢ / ٥٠ و١١٩ و١٣٧، وابن ماجه في **سننه** برقم (٣٨٩٧) في تعبير الرؤيا: باب الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له؛ وأخرجه أيضًا أحمد في **المسند** ١ / ٣١٥ عن ابن عباس؛ و٢ / ٣٦٩ عن أبي هريرة، و٤ / ١٠ عن أبي رزين، وغيرهم؛ وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ١٢ / ١٨٧ الفقرة ١٣٤ و١٠ / ٢٩٩ الفقرة ٢٩١.

٢٣- ربّ زدني فيك تحيرا (ص ٣٣٩)

لم نجد له أصلاً، ولعله مأخوذ من قول عمر بن الفارض: «زدني بفرط الحب فيك تحيراً» أو أن ابن الفارض اقتبسه منه، وهو ما تضمنه كلام صاحب تفسير **روح المعاني** ١ / ٦٤ وقد أورده الغزالي في **مدخل السلوك** ص٧٧ بلفظ: «اللّهم زدني فيك تحيراً»، وابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٤ / ٢١٧ الفقرة ٢٨٩ قال ﷺ: «اللّهم زدني فيك تحيراً».

ز

٢٤- زويت لي الأرض (ص ٢٦ ، ٥٥ ، ٣٢٢)

أخرجه بهذا اللفظ ابن ماجه في **سننه** برقم (٣٩٥٢) في الفتن: باب ما يكون من الفتن، عن ثوبان؛ وأخرجه عنه مسلم في **صحيحه** برقم (٢٨٨٩) في الفتن وأشراط الساعة: باب هلاك هذه الأمة بعضهم ببعض، ولفظه: قَالَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: « إِنَّ اللَّهَ زَوَى لِي الأَرْضَ فَرَأَيْتُ مَشَارِقَهَا وَمَغَارِبَهَا . . . » الحديث؛ وأخرجه أيضًا الترمذي في **سننه** برقم (٢١٧٦) في الفتن: باب ما جاء في سؤال النبي ثلاثًا في أمته؛ وأبو داود في **سننه** برقم (٤٢٥٢) في الفتن والملاحم: باب ذكر الفتن ودلالتها؛ وأحمد في **المسند** ٥ / ٢٨٤ .

ش

٢٥- شتمني ابن آدم (ص ٤٠١)

هو طرف من حديث، أخرجه بهذا اللفظ - عن أبي هريرة - النسائي في **سننه** برقم (٢٠٧٨) في الجنائز: باب أرواح المؤمنين؛ وأخرجه بنحوه ذ عنه - البخاري في **صحيحه** برقم (٣٠٢١) في بدء الخلق: باب ما جاء في قول الله تعالى: وهو الذي يبدأ الخلق ورقم (٤٦٩٠) في تفسير القرآن: باب يقال لا يُنَوَّنُ أَحَدٌ أيْ واحِد، ورقم (٤٦٩١) باب قوله الله الصمد؛ وأحمد في **المسند** ٢ / ٣١٧ و٣٥٠ ، ٣٥١ و٣٩٣ ، ٣٩٤ . وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٤ / ٢٠٣ الفقرة ٢٦٦ .

ط

٢٦- الطِّيَرَةُ شِرْك (ص ٣٩٦)

هو شطر حديث أخرجه أبو داود في **سننه** برقم (٣٩١٠) في الطب: باب في الطيرة؛ بسنده إلى عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ قال: « الطِّيَرَةُ شِرْكٌ الطِّيَرَةُ شِرْكٌ – ثَلاثًا – وَمَا مِنَّا إِلا، وَلَكِنَّ اللَّهَ يُذْهِبُهُ بِالتَّوَكُّلِ »؛ وابن ماجه في **سننه** برقم (٣٥٣٨) في الطب: باب من كان يعجبه الفأل ويكره الطيرة؛ وأحمد في **المسند** ١ / ٣٨٩ و٤٣٨ و٤٤٠ . وأخرجه أيضًا الترمذي في **سننه** برقم (١٦١٤) في السير: باب ما جاء في الطيرة، ولفظه: « الطِّيَرَةُ مِنَ الشِّرْكِ » .

ع

٢٧- علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل (ص ١٢٦)

ذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية** السفر ٢ / ٣٦١ الفقرة ٥٦٤؛ وقال العجلوني في **كشف الخفا** ٢ / ٨٣: قال السيوطي في **الدرر**: لا أصل له. وقال في المقاصد شيخنا - يعني ابن حجر -: لا أصل له. وقبله الدميري والزركشي، وزاد بعضهم: ولا يعرف في كتاب معتبر. وأنكره أيضا الشيخ إبراهيم الناجي، وألف في ذلك جزءاً.

٢٨- العلماء ورثة الأنبياء (ص ١٩ ، ١٢٣ ، ٣٤١)

هو طرفٌ من حديث أخرجه الترمذي في **سننه** عن أبي الدرداء برقم (٢٦٨٢) في العلم: باب ما جاء في فضل الفقه على العبادة؛ وأبو داود في **سننه** رقم (٣٦٤١) في العلم: باب الحث على طلب العلم؛ وساقه البخاري في **صحيحه** في ترجمة باب العلم من كتاب العلم بعد الحديث رقم (٦٧) بلفظ: «إن العلماء هم ورثة الأنبياء»؛ ولم يفصح بأنه حديث، قال ابن حجر في **فتح الباري** ١ / ١٦٠: إيراده في الترجمة يشعر بأن له أصلاً، وشاهده في القرآه قوله تعالى: ﴿ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا﴾. اهـ. وأخرجه بهذا اللفظ مسنداً عن أبي الدرداء مرفوعاً الإمامُ أحمد في **مسنده** ٥ / ١٩٦؛ وابن ماجه في **سننه** برقم (٢٢٣) في المقدمة: باب فضل العلماء والحث على طلب العلم؛ والدارمي في **سننه** برقم (٣٤٢) في المقدمة: باب في فضل العلم والعالم.

ك

٢٩- كان الله ولا شيء... (٣٢ ، ٦٥ ، ٦٨ ، ٧٣ ٩٠ ، ١١٧ ، ١١٩ ، ١٢١ ، ١٣٠ ، ١٦٢ ، ١٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٥٥)

هو طرف من حديث، أخرجه البخاري في **صحيحه** برقم (٣١٩٢) في بدء الخلق: باب ما جاء في قول الله تعالى: وهو الذي يبدأ الخلق، عن عمران بن حصين، مرفوعاً، ولفظه: «كَانَ اللَّهُ وَلَمْ يَكُنْ شَيْءٌ غَيْرُهُ». وأخرجه أيضًا برقم (٧٤١٨) في التوحيد بلفظ: «كان الله ولم يكن شيء قبله»، وأخرجه ابن حبان في **صحيحه** ١٤ / ٧ برقم (٦١٤٠) عن عمران أيضاً بلفظ: «كان الله وليس شيء غيره». وأخرجه الحاكم في **المستدرك** ٢ / ٣٧١ برقم (٣٣٠٧) عن بريدة بلفظ: كان الله ولا شيء غيره. وذكره العجلوني في **كشف الخفا** ٢ / ١٧١ بلفظ:

«كان الله ولا شيء معه»؛ وقال: رواه ابن حبان والحاكم وابن أبي شيبة عن بريدة. وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ١ /ص٥٣ الفقرة ٢٧ و السفر ١ /ص١٨٩ الفقرة ٢٤٠.

٣٠- كان خلقه القرآن (ص ١٧٢)

هو طرف من قول عائشة رضي الله عنها حين سألها سعد بن هشام عن خلق النبي ﷺ، أخرجه بهذا اللفظ أحمد في **المسند** ٦ / ٩١ و١٦٣ و٢١٦؛ وأخرجه مسلم في **صحيحه** برقم (٧٤٦) في صلاة المسافرين: باب جامع صلاة الليل, ولفظه والقول لسعد بن هشام: أنبئيني عن خُلُقِ رسولِ الله ﷺ؟ قالتْ: ألست تقرأ القرآن؟ قلتُ بلى. قالتْ: فإن خُلُقَ نبي الله ﷺ كان القرآن... الحديث؛ وبه أخرجه أيضًا النسائي في **سننه** برقم (١٦٠١) في قيام الليل: باب قيام الليل؛ وأبو داود في **سننه** رقم (١٣٤٢) في الصلاة: باب في صلاة الليل؛ وأحمد في **المسند** ٦ /٥٣، ٥٤؛ والدارمي في **سننه** رقم (١٤٧٥) في الصلاة: باب صفة صلاة رسول الله ﷺ. وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ١٢ / ص١٢٥-١٢٤ الفقرة ٧٧.

٣١- كان يذكر الله على كل أحيانه

أخرجه مسلم في **صحيحه** عن السيدة عائشة برقم (٣٧٣) في الحيض: باب ذكر الله تعالى في حال الجنابة وغيرها؛ والترمذي في **سننه** برقم (٣٣٨٤) في الدعوات: باب ما جاء أن دعوة المسلم مستجابة؛ وأبو داود في **سننه** رقم (١٨) في الطهارة: باب في الرجل يذكر الله تعالى على غير طُهر؛ وابن ماجه في **سننه** رقم (٣٠٢) في الطهارة: باب ذكر الله عز وجل على الخلاء والخاتم في الخلاء؛ وأحمد في **المسند** ٦ / ٧٠ و١٥٣ و٢٧٨. وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٢ /ص ٣٣٥ الفقرة ٥٤٢، وفي السفر ٥ /ص ص٢٢٨-٢٢٧ الفقرة ٢٦٠، وفي السفر ٦ /ص ص١٩٢-١٩١ الفقرة ٢٣٩، وفي السفر ١٢ /ص١٢٥ الفقرة ٧٧.

ل

٣٢- لا تسبوا الدهر (ص ٥٧ ، ٤٠١)

بَاب لا تَسُبُّو الدَّهْرَ

هو شطر حديث، بَوَّبَ عليه البخاريُ في **صحيحه** في كتاب الأدب، قبل الحديث رقم (٥٨٢٧)، فقال: باب لا تَسُبُّوا الدَّهْرَ؛ وأخرجه مسلم في **صحيحه** عن أبي هريرة برقم

(٢٢٤٦) في كتاب الألفاظ من الأدب وغيرها : باب النهي عن سب الدهر ؛ ولفظه : « لا تَسُبُّوا الدَّهْرَ، فإنَّ الله هو الدهر» . وأخرجه أحمد عنه أيضاً في **المسند** ٢ / ٣٩٥ و ٤٩١ و٤٩٦ و ٥٠٠ وأخرجه أيضاً عن أبي قتادة الأنصاري ٥ / ٢٩٩ و ٣١٢ ، وأخرجه عن أبي هريرة أيضاً ٢ / ٢٧٢ بلفظ : « لا يَسُبَّ أحَدُكمُ الدَّهْرَ فإنَّ الله هو الدهر» . وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٢ / ٣٨٥-٣٨٤ الفقرة ٥٩٧ .

٣٣- لا يعرف الله إلا الله (ص ٤٨ ، ٤٩)

ليس بحديث، وإنما هو من قول الجنيد، ذكره الغزالي في كتابه **المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى** ص ٤٩ ، وتناقلته الصوفية بألفاظ مقاربة، فذكره القرطبي في تفسيره **الجامع لأحكام القرآن** ١٢ / ٢٦٤ في تفسير الآية ٣٥ من سورة النور، وابن القيم الزرعي في كتابه **مدارج السالكين** في مواضع متعددة منه ولم ينسبه إلى أحد، انظر **مدارج السالكين** ٣ / ٢١٣ و٣٥٩ و٥٢١ .

٣٤- لو دليتم بحبل (ص ١٤٦)

هو طرف من حديث أخرجه الترمذي في **سننه** عن أبي هريرة برقم (٣٢٩٨) في تفسير القرآن : باب ومن سورة الحديد ؛ ولفظه : وَالَّذي نَفْسُ مُحَمَّد بيَده لَوْ أَنَّكُمْ دَلَّيْتُمْ رَجُلاً بحَبْلٍ إِلَى الأرْضِ السُّفْلَى لَهَبَطَ عَلَى اللَّه ثُمَّ قَرأَ : ﴿ هُوَ الأَوَّلُ وَالآخرُ وَالظَّاهرُ وَالْبَاطنُ وَهُوَ بكُلِّ شَيْءٍ عَليمٌ﴾ . وأخرجه أيضاً أحمد في **المسند** ٢ / ٣٧٠ ؛ وأخرجه الطبراني في **المعجم الأوسط** ٤ / ٢٤٨, ٢٤٩ رقم (٤١٠٧) عن العباس عن النبي ﷺ ؛ وذكره ابن الجوزي في **العلل المتناهية** ١ / ٢٨ و٢٩ ؛ والعجلوني في **كشف الخفا** ١ / ١٢٥ و٢ / ٢٠٠ ؛ وابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٧ /ص ٣٧٠ الفقرة ٤٩٦ ؛ والسفر ١٠ /ص ١٧٨ الفقرة ١٥٩ .

٣٥- لما أراد موسى مفارقة الخضر (ص ٣٢٢)

هذا طرف من قصة النبي موسى مع الخضر، في حديث طويل أخرجه البخاري في **صحيحه** عن أبي بن كعب برقم (١٢٢) في العلم : باب ما يستحب للعالم إذا سُئل أي الناس أعلم فيكل العلم إلى الله، وبرقم (٣٢٢٠) في أحاديث الأنبياء : باب حديث الخضر مع موسى ؛ وأخرجه مسلم في **صحيحه** برقم (٢٣٨٠) في الفضائل : باب من فضائل الخضر ؛ والترمذي في **سننه** برقم (٣١٤٩) في تفسير القرآن : باب ومن سورة الكهف ؛ وأحمد في **المسند** ٥ / ١١٧ ،

١١٨ و١١٩–١٢١. وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٣ /ص ٢٤٧ الفقرة ٢١٧–١؛ والسفر ١١ / الفقرة ٣٦٣؛ والسفر ١٢ /ص ص ٦٩-٦٨ الفقرة ١٥ والفقرة ٨٩.

م

٣٦- من عرف نفسه فقد عرف ربه (ص ٥١ ، ٢٦٣ ، ٣٦٧)

ذكره العجلوني في **كشف الخفا** ٢ / ٣٤٣ ، ٣٤٤ فقال: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» قال ابن تيمية: موضوع. وقال النووي: ليس بثابت. وقال أبو المظفر بن السمعاني في **القواطع**: إنه لا يعرف مرفوعاً وإنما يحكى عن يحيى بن معاذ الرازي يعني من قوله وقال ابن الغرس بعد أن نقل عن النووي أنه ليس بثابت قال: لكن كتب الصوفية مشحونة به يسوقونه مساق الحديث كالشيخ محيي الدين بن عربي وغيره. اهـ. وللسيوطي مؤلف لطيف ذكره صاحب **كشف الظنون** ٢ / ١٣٦٢ بعنوان: **القول الاشبه في حديث «من عرف نفسه فقد عرف ربه»** لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي المتوفى سنة إحدى عشرة وتسعمائة رسالة أوردها في **حاويه** بتمامها. ونُسب هذا القول لسهل بن عبد الله التُّسْتَرِيّ في **حلية الأولياء** للأصبهاني ١٠ / ٢٠١ بسنده إلى أبي بكر الجوني يقول: سمعت سهل بن عبد الله يقول: معرفة النفس أخفى من معرفة العدو ومعرفة العدو أجلى من معرفة الدنيا وقال: إذا عرف العدو عرف ربه وإذا عرف نفسه عرف مقامه من ربه وإذا عرف عقله عرف حاله فيما بينه وبين ربه وإذا عرف العلم عرف وصوله وإذا عرف الدنيا عرف الآخرة. وفي موضع آخر من **الحلية** ١٠ / ٢٠٨ قال: وسئل سهل عن قوله من عرف نفسه فقد عرف ربه، قال: من عرف نفسه لربه عرف ربه لنفسه. اهـ. وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ١ /ص ٢٨٦ الفقرة ٥١٨؛ والسفر ٢ /ص الفقرة ١٩١– ٢٣٧–٢٤٦–٢٦٤، كما ورد في **إتحاف السادة المتقين** ١ / ٤٥٣، و**نهج البلاغة** ٤ / ٥٤٧، الحديث منسوب إلى الإمام علّي.

٣٧- لا يزال عبدي يتقرب (ص ٥٠ ، ١٠٥ ، ١٣٢ ، ١٧٤ ، ٢٠١)

هو طرف من حديث قدسي، أخرجه البخاري في **صحيحه** عن أبي هريرة برقم (٦١٣٧) في الرقاق: باب التواضع، ولفظه:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ اللَّهَ قَالَ مَنْ عَادَى لِي وَلِيّاً فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا وَإِنْ سَأَلَنِي لأُعْطِيَنَّهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لأُعِيذَنَّهُ وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدُّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ.

وأخرجه أبو نعيم الأصبهاني في **حلية الأولياء** ١ / ٤؛ وأخرجه أيضاً أحمد عن عائشة بنحوه في **المسند** ٦ / ٢٥٦؛ والطبراني عن أبي أمامة بنحوه في **المعجم الكبير** ٨ / ٢٠٦ رقم (٧٨٣٣)؛ والحكيم الترمذي عن أنس بنحوه في **نوادر الأصول** ٢ / ٢٣٢؛ وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٣ / الفقرة ٢٣٢. وانظر الحديث المخرج برقم (١٦) السابق، والآتي برقم (٤٠).

٣٨- ما وسعني أرضي ولا سمائي ووسعني... (ص ١٠٧)

هو طرف من حديث قدسي وتمامه: «ووَسِعَني قلبُ عبدي المؤمن»، ذكره ابن تيمية في **منهاج السنة النبوية** ٥ / ٣٧٨ وفي **الفتاوى الكبرى** ٢ / ٢٣١ في المسألة ٢٩٠ فقال: هذا ما ذكروه من الإسرائيليات ليس له إسناد معروف عن النبي صلى الله عليه وسلم، ومعناه: وسع قلبه محبتي ومعرفتي؛ وذكره ابن القيم في **الوابل الصيب** ص٤٢ من غير إسناد؛ وكذا الغزالي في **معارج القدس** ص٩٦، و**إحياء علوم الدين** ٣ / ١٥، وقال العراقي في تخريجه عليه: لم أر له أصلاً؛ وأخرجه الديلمي في **الفردوس** ٣ / ١٧٤ برقم (٤٤٦٦) موقوفاً على أنس بن مالك؛ وذكره العجلوني في **كشف الخفا** ٢ / ٢٥٥ برقم (٢٢٥٦)؛ وابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٣ /ص ص٣٢٤ - ٣٢٥ الفقرة ٢٩١؛ وللشيخ قطب الدين عبد الكريم بن إبراهيم الكيلاني كتاب في هذا الحديث سمّاه: **لوامع البرق الموهن في معنى «ماوسعني أرضي ولا سمائي ووسعني قلب عبدي المؤمن»** انظر **كشف الظنون** ٢ / ١٥٦٨.

٣٩- جعت فلم تطعمني وظمئت فلم تسقني (ص ٥١، ٢٥٨)

هو طرف من حديث قدسي أخرجه مسلم في **صحيحه** عن أبي هريرة مرفوعًا برقم (٢٥٦٩) في البر والصلة والآداب: باب فضل عيادة المريض؛ وابن حبان في **صحيحه** ٣ / ٢٢٤ برقم (٩٤٤)؛ والبيهقي في **شعب الإيمان** ٦ / ٥٣٤ برقم (٩١٨٢)؛ والديلمي في

الفردوس ٥ / ٢٣٥ برقم (٨٠٥٣) ؛ وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٤ /ص ص٣٧٠-٣٦٩ الفقرة ٥١٣ ؛ ولفظهم جميعًا :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ: « إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ يَوْمَ الْقِيَامَة: يَا ابْنَ آدَمَ مَرضْتُ فَلَمْ تَعُدْني ! قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَعُودُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمينَ؟ قَالَ: أَمَا عَلمْتَ أَنَّ عَبْدي فُلاناً مَرضَ فَلَمْ تَعُدْهُ؟ أَمَا عَلمْتَ أَنَّكَ لَوْ عُدْتَهُ لَوَجَدْتَني عنْدَهُ؛ يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَطْعَمْتُكَ فَلَمْ تُطْعمْني قَالَ: يَا رَبِّ وكَيْفَ أُطْعمُكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمينَ! قَالَ: أَمَا عَلمْتَ أَنَّهُ اسْتَطْعَمَكَ عَبْدي فُلانٌ فَلَمْ تُطْعمْهُ؟ أَمَا عَلمْتَ أَنَّكَ لَوْ أَطْعَمْتَهُ لَوَجَدْتَ ذَلكَ عنْدي، يَا ابْنَ آدَمَ اسْتَسْقَيْتُكَ فَلَمْ تَسْقني ! قَالَ: يَا رَبِّ كَيْفَ أَسْقيكَ وَأَنْتَ رَبُّ الْعَالَمينَ؟ قَالَ: اسْتَسْقَاكَ عَبْدي فُلانٌ فَلَمْ تَسْقه ! أَمَا إِنَّكَ لَوْ سَقَيْتَهُ وَجَدْتَ ذَلكَ عنْدي».

٤٠- المرء بأصغريه قلبه ولسانه (ص ٣٨١)

ليس بحديث، وإنما هو مَثَلٌ من أمثال العرب، أول من قاله شقة بن ضمرة التميمي، كان فارسًا شاعرًا في الجاهلية، ذكره الجاحظ في **البيان والتبيين** ١ / ١٠٢ و١٣٢؛ والميداني في **مجمع الأمثال** ١ / ١٣١ و٢ / ٤٢٠؛ والزمخشري في **المستقصى في أمثال العرب** ١ / ٣٤٥، ٣٤٦؛ وابن خلّكان في **وفيات الأعيان** ٤ / ٦٨؛ وأبو عبيد البكري في كتابه **فصل المقال في شرح كتاب الأمثال** ص١٣٦ ، ١٣٧؛ والسيوطي في **المزهر** ١ / ٣٨٤، وقصته: لما دخل شقة بن ضمرة على النعمان بن المنذر زرى عليه للذي رأى من دمامته وقصره وقلته، فقال النعمان: تسمع بالمُعَيديّ لا أن تراه. فقال: أبيت اللعن! إن الرجال لا تُكال بالقُفْزان، ولا توزَن بميزان، وليستْ بمُسُوكٍ يُستقى بها، وإنما المرء بأصغريه، قلبه ولسانه، إن صال صال بجنان، وإن قال قال ببيان. فأعجب المنذر بما رأى من عقله وبيانه، ثم سمّاه باسم أبيه فقال: أنت ضمرة بن ضمرة.

٤١- من عادى لي ولياً

هو طرف من الحديث الذي مر برقم (١٦ و٣٦) فراجعه.

٤٢- ما منا من أحد إلا له شيطان (ص ٣٩٦)

هو طرف من حديث أخرجه ابن حبان في **صحيحه** ١ / ٣٢٨ برقم (٦٥٤) و٥ / ٢٦٠ برقم (١٩٣٣) عن عائشة قالت: فقدت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان معي على فراشي فوجدته ساجدا راصا عقبيه مستقبلا بأطراف أصابعه للقبلة فسمعته يقول: « اللهم إني

أعوذ برضاك من سخطك وبعفوك من عقوبتك وبك منك أثني عليك لا أبلغ كل ما فيك» فلما انصرف قال صلى الله عليه وسلم: «يا عائشة، أخذك - وفي رواية: أجاءك - شيطانك» فقلت: ما لي من شيطان. فقال: «ما من آدمي إلا له شيطان» فقلت: وأنت يا رسول الله؟ قال: «وأنا، ولكني دعوت الله عليه فأسلم». وأخرجه الحاكم في **المستدرك على الصحيحين** ١ / ٣٥٢ برقم (٨٣٢) وقال: هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بهذا اللفظ؛ وأخرجه البيهقي في **السنن الكبرى** ٢ / ١١٦ برقم (٢٥٥٢)؛ وأخرجه البخاري في **التاريخ الكبير** ٤ / ٢٣٩ برقم (٢٦٥٤) بسنده عن شريك بن طارق الحنظلي عن النبي ﷺ ولفظه: «لا يدخل الجنة أحدكم بعمل ولا أنا إلا أن يتغمدني برحمته وما منكم من أحد إلا له شيطان ولا أنا فإن الله أعانني عليه». وكذا أخرجه الطبراني في **المعجم الكبير** ٧ / ٣٠٩ برقم (٧٢٢٢)؛ وأخرجه أيضاً في **المعجم الأوسط** ١ / ٧٠ برقم (١٩٧)؛ وبنحوه أخرجه مسلم في **صحيحه** عن عائشة برقم (٢٨١٥) في صفة القيامة: باب تحريش الشيطان وبعثه سراياه لفتنة الناس؛ وأحمد في **المسند** ٦ / ١١٥؛ وبنحوه أخرجه مسلم أيضاً عن عبد الله بن مسعود برقم (٢٨١٤) ولفظه: قَالَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ: «مَا منْكُمْ منْ أَحَد إِلا وَقَدْ وُكِّلَ به قَرينُهُ منَ الْجنِّ» قَالُوا وَإِيَّاكَ يَا رَسُولَ اللَّه قَالَ وَإِيَّايَ إِلا أَنَّ اللَّهَ أَعَانَني عَلَيْه فَأَسْلَمَ فَلا يَأْمُرُني إِلاَّ بِخَيْرٍ». وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٢ / ص ص٢٨٢-٢٨١ الفقرة ٤٣٣.

٤٣- ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله فيه (ص ١٥٩)

ليس بحديث، وإنما قول لمحمد بن واسع ذكره الكلاباذي في كتابه **التشوف لمذهب أهل التصوف** ص٦٤؛ ونسبه أحمد الرفاعي في كتابه **البرهان المؤيد** ص١٥٨ إلى أبي بكر الصديق ولفظه: ما رأيت شيئًا إلا رأيت الله قبله؛ وكذا ذكره ابن تيمية في كتاب **مجموع الفتاوى** ٢ / ٤٠١ وابن القيم في **مدارج السالكين** ٢ / ٤٥٢ ولكن من غير أنْ يعزواه لأحد؛ وكذا أورده ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٢ / ص١٨١ الفقرة ٢٤٦، ونسب إلى عثمان بن عفان بلفظ: «ما رأيت شيئاً إلا رأيت الله بعده» في **الفتوحات** أيضاً، السفر ٩ / ص١٢٩-١٢٨ الفقرة ١١٥.

ن

٤٤- الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا

هو قول لعلي بن أبي طالب، ذكره العجلوني في **كشف الخفا** ٢ / ٤١٤ و٥٢٥؛ وذكره أبو حامد الغزالي معزوًّا إلى النبي ﷺ في **فضائح الباطنية** ص٤٥، **وإحياء علوم الدين** ٤ / ٢٣ من غير إسناد وقال العراقي: لم أجده مرفوعًا وإنما يعزى إلى علي بن أبي طالب؛ وهو قول لسفيان الثوري ساقه بسنده أبو نعيم في **حلية الأولياء** ٧ / ٥٢؛ وأخرجه البيهقي في **الزهد الكبير** ٢ / ٢٠٧ بسنده إلى سهل بن عبد الله التُّستَريّ. وورد في كتاب **المصنوع في معرفة الحديث الموضوع** للفقيه المحدث عليّ القاري الهروي المكي. تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتبة الرشيد، الرياض، (ط٤: ١٤٠٤). رقم ٣٧٧: هذا من كلام علي رضي الله عنه. وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٣ /ص ٣٨٥ الفقرة ٢٥٠، كما ورد في السفر ٤ /ص ٤٥٧ الفقرة ٦٣٧ منسوباً إلى رسول الله ﷺ.

٤٥- نحن معاشر الأنبياء (ص ٢٨١)

هو طرف من حديث، أخرجه أحمد عن أبي هريرة في **المسند** ٢ / ٤٦٣ بلفظ: قَالَ رَسُولُ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّا مَعْشَرَ الأَنْبِيَاءِ لا نُورَثُ مَا تَرَكْتُ بَعْدَ مُؤُونَةِ عَامِلِي وَنَفَقَةِ نِسَائِي صَدَقَةٌ». والحديث نفسه أخرجه البخاري ولكن من غير «لفظ معشر الأنبياء» في **صحيحه** برقم (٦٣٤٨) في الفرائض: باب قول النبي ﷺ: «لانورث، ما تركنا صدقة»، وبرقم (٢٦٢٤) في الوصايا: باب نفقة القيم للوقف، وبرقم (٢٩٢٩) في فرض الخمس: باب نفقة نساء النبي بعد وفاته؛ وأخرجه مسلم في **صحيحه** برقم (١٧٦٠) في الجهاد والسير: باب قول النبي «لا نورث ماتركنا صدقة»؛ وذكره ابن حجر في **فتح الباري** ١٢ / ٨ في شرحه على هذا الحديث فقال: وأما ما اشتهر في كتب أهل الأصول وغيرهم بلفظ «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» فقد أنكره جماعة من الأئمة وهو كذلك بالنسبة لخصوص لفظ نحن لكن أخرجه النسائي عن طريق ابن عيينة عن أبي الزناد بلفظه «إنا معاشر الأنبياء لانورث» الحديث أخرجه عن محمد بن منصور عن ابن عيينة عنه، وهو كذلك في مسند الحميدي عن ابن عيينة وهو من أتقن أصحاب ابن عيينة فيه. وذكره ابن كثير في تفسيره ٣ / ١١٢ في تفسير «وورث سليمان داود» [الآية ٢٧ من سورة النمل]. وذكره ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ٣ /ص ٣٣٩ الفقرة ٣٠٥-١.

ي

٤٦- يتنزل ربنا في الثلث الأخير من الليل

هو طرف من حديث قدسي أخرجه البخاري عن أبي هريرة في **صحيحه** برقم (٥٩٦٢) في الدعوات: باب الدعاء نصف الليل، ولفظه: عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَتَنَزَّلُ رَبُّنَا تَبَارَكَ وَتَعَالَى كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا حِينَ يَبْقَى ثُلُثُ اللَّيْلِ الآخِرُ يَقُولُ مَنْ يَدْعُونِي فَأَسْتَجِيبَ لَهُ مَنْ يَسْأَلُنِي فَأُعْطِيَهُ مَنْ يَسْتَغْفِرُنِي فَأَغْفِرَ لَهُ»، وبرقم (١٠٩٤) في الجمعة: باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل، وبرقم (٧٠٥٦) في التوحيد: باب قوله تعالى يريدون أن يبدّلوا كلام الله. وأخرجه مسلم في **صحيحه** برقم (٧٥٨) في صلاة المسافرين: باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل. وأخرجه الترمذي في **جامعه الصحيح** برقم (٣٤٩٨) في الدعوات: باب ما جاء في عقد التنسبيح باليد. وأبو داود في **سننه** برقم (٤٧٣٣) في السنة: باب في الرد على الجهمية. وأخرجه أحمد في **المسند** ٢ /٢٥٨ و٢٦٤ ، ٢٦٥ و٤٨٧ و٥٠٤؛ وأشار إليه ابن عربي في **الفتوحات المكية**، السفر ١ /ص ٢٧٤ الفقرة ٤٨٧ ، والسفر ٣ / ص٣٢٣ الفقرة ٢٨٩ ، والسفر ١٠ /ص٢٦١ الفقرة ٢٥٤ .

٤٧- إنه تعالى يكتب إلى اهل الجنة : «أما بعد فإني أقول للشيء كن فيكون»... (ص ١٢٥)

لم نجده.

٤٨- إن الله يوحي إلى جبريل ... (ص ٣٩٤)

هو طرف من حديث أخرجه أحمد عن أنس بن مالك في **المسند** ٣ / ١٧٨ بسنده قال: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي نَبِيُّ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ إِنِّي لَقَائِمٌ أَنْتَظِرُ أُمَّتِي تَعْبُرُ عَلَى الصِّرَاط إِذْ جَاءَنِي عِيسَى فَقَالَ هَذِه الأَنْبِيَاءُ قَدْ جَاءَتْكَ يَا مُحَمَّدُ يَسْأَلُونَ أَوْ قَالَ يَجْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَيَدْعُونَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُفَرِّقَ جَمْعَ الأُمَمِ إِلَى حَيْثُ يَشَاءُ اللَّهُ لِغَمِّ مَا هُمْ فِيه وَالْخَلْقُ مُلْجَمُونَ فِي الْعَرَق وَأَمَّا الْمُؤْمِنُ فَهُوَ عَلَيْه كَالزَّكْمَة وَأَمَّا الْكَافِرُ فَيَتَغَشَّاهُ الْمَوْتُ قَالَ قَالَ لِعِيسَى انْتَظِرْ حَتَّى أَرْجِعَ إِلَيْكَ قَالَ فَذَهَبَ نَبِيُّ اللَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْه وَسَلَّمَ حَتَّى قَامَ تَحْتَ الْعَرْشِ فَلَقِيَ مَا لَمْ يَلْقَ مَلَكٌ مُصْطَفًى وَلا نَبِيٌّ مُرْسَلٌ فَأَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى جِبْرِيلَ اذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ فَقُلْ لَهُ ارْفَعْ رَأْسَكَ سَلْ تُعْطَ وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ قَالَ فَشُفِّعْتُ فِي أُمَّتِي أَنْ أُخْرِجَ مِنْ كُلِّ تِسْعَةٍ وَتِسْعِينَ إِنْسَانًا وَاحِدًا قَالَ فَمَا زِلْتُ أَتَرَدَّدُ عَلَى رَبِّي عَزَّ وَجَلَّ فَلا أَقُومُ مَقَامًا إِلا شُفِّعْتُ حَتَّى أَعْطَانِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْ ذَلِكَ أَنْ قَالَ يَا مُحَمَّدُ أَدْخِلْ

مِنْ أُمَّتِكَ مِنْ خَلْقِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مَنْ شَهِدَ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلا اللَّهُ يَوْمًا وَاحِدًا مُخْلِصًا وَمَاتَ عَلَى ذَلِكَ. وذكره المنذري في **الترغيب والترهيب** ٤ / ٢٣٥ ؛ وابن حجر بنحوه في **فتح الباري** ١١ / ٤٣٧ .

وهو طرف أيضاً من حديث آخر أخرجه أبو نعيم عن ثابت البناني في **حلية الأولياء** ٢ / ٣٢٤ و٦ / ٢٨٨ قال : بلغنا أن الله تعالى يوحي إلى جبريل عليه السلام يا جبريل استنسخ حلاوة فلان بن فلان قال فينسخها فيبقى والها مكروبا محزونا فيقول يا جبريل إني قد بلوته فوجدته صابرا فاردد حلاوته إني بلوته فوجدته صادقا وسأمده مني بالزيادة . وعزاه ابن الجوزي في **صفة الصفوة** ٤ / ٢٢٦ إلى أبي سليمان الداراني قال : يوحي الله عز وجل إلى جبريل عليه السلام اسلب عبدي ما رزقته من لذة طاعتي فإن افتقدها فردها عليه وإن لم يفتقدها فلا تردها عليه أبداً .

* * *

جريدة مراجع تخريج الأحاديث النبوية

إتحاف السادة المتقين، شرح إحياء علوم الدين، لمرتضى بن محمد الزبيدي، (طبعة بولاق) .

إحياء علوم الدين : تأليف أبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى ٥٠٥هـ، طبعة : دار المعرفة في بيروت

البرهان المؤيد : تأليف أحمد بن علي بن ثابت الرفاعي الحسيني المتوفى ٥٧٨ هـ، طبعة : دار الكتاب النفيس في بيروت سنة ١٤٠٨ هـ، تحقيق : عبد الغني نكه مي

البيان والتبيين : تأليف أبي عثمان عمرو بن بحر المتوفى ٢٥٥ . طبعة : دار صعب في بيروت سنة ١٩٦٨ ، تحقيق : المحامي فوزي عطوي

تاريخ بغداد : تأليف أحمد بن علي أبي بكر الخطيب البغدادي المتوفى ٤٦٣ هـ، طبعة : دار الكتب العلمية في بيروت

التاريخ الكبير : تأليف محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبي عبد الله البخاري الجعفي المتوفى ٢٥٦ هـ. طبعة : دار الفكر بدمشق، تحقيق : السيد هاشم الندوي.

تاريخ مدينة دمشق : تأليف أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، ابن عساكر المتوفى ٥٧١ . طبعة : دار الفكر في بيروت، تحقيق : علي شيري

الترغيب والترهيب من الحديث الشريف : تأليف عبد العظيم بن عبد القوي المنذري أبي محمد المتوفى ٦٥٦ . طبعة : دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٤١٧ هـ، تحقيق : إبراهيم شمس الدين

التعرف لمذهب أهل التصوف: تأليف محمد الكلاباذي أبي بكر المتوفى ٣٨٠ هـ، طبعة: دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٤٠٠ هـ.

الجامع الصحيح المختصر: تأليف محمد بن إسماعيل أبي عبد الله البخاري الجعفي المتوفى ٢٥٦ هـ. طبعة: دار ابن كثير، اليمامة في بيروت، الطبعة الثالثة سنة ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا

الجامع لأحكام القرآن: تأليف محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح القرطبي أبي عبد الله المتوفى ٦٧١ هـ. طبعة: دار الشعب في القاهرة سنة ١٣٧٢ هـ، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني

حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: تأليف أبي نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني المتوفى ٤٣٠هـ. طبعة: دار الكتاب العربي في بيروت سنة ١٤٠٥ هـ

درء تعارض العقل والنقل: تأليف أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبي العباس المتوفى ٧٢٨ هـ. طبعة: دار الكنوز الأدبية في الرياض سنة ١٣٩١ هـ، تحقيق: محمد رشاد سالم

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: تأليف محمود الألوسي أبو الفضل المتوفى ١٢٧٠، طبعة: دار إحياء التراث العربي في بيروت (طبعة مصورة)

الزهد الكبير: تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي بن عبدالله بن موسى البيهقي المتوفى ٤٥٨ هـ، الطبعة الثالثة: مؤسسة الكتب الثقافية سنة ١٩٩٦ هـ، تحقيق: الشيخ عامر أحمد حيدر

سنن الترمذي (الجامع الصحيح): تأليف محمد بن عيسى أبي عيسى الترمذي السلمي المتوفى ٢٧٩ هـ، طبعة: دار إحياء التراث العربي في بيروت، تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون

سنن ابن ماجه: تأليف محمد بن يزيد أبي عبد الله القزويني المتوفى ٢٧٥ هـ، طبعة: دار الفكر في بيروت، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي

سنن الدارمي: تأليف عبدالله بن عبدالرحمن أبي محمد الدارمي المتوفى ٢٥٥ هـ، طبعة: دار الكتاب العربي في بيروت سنة ١٤٠٧ هـ، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، خالد السبع العلمي

سنن أبي داود: تأليف سليمان بن الأشعث أبي داود السجستاني الأزدي المتوفى ٢٧٥ هـ، طبعة: دار الفكر في بيروت، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد

سنن النسائي (المجتبى من السنن) : تأليف أحمد بن شعيب أبي عبد الرحمن النسائي المتوفى ٣٠٣ هـ، طبعة : مكتب المطبوعات الإسلامية في حلب، الطبعة الثانية سنة ١٤٠٦ هـ- ١٩٨٦ م، تحقيق : عبدالفتاح أبو غدة

شعب الإيمان : تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي المتوفى ٤٥٨ هـ، طبعة : دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٤١٠ هـ، تحقيق : محمد السعيد بسيوني زغلول

صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان : تأليف محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي المتوفى ٣٥٤، طبعة : مؤسسة الرسالة في بيروت سنة ١٤١٤هـ- ١٩٩٣م، تحقيق : شعيب الأرنؤوط

صحيح مسلم : تأليف : مسلم بن الحجاج أبي الحسين القشيري النيسابوري المتوفى ٢٦١هـ، طبعة : دار إحياء التراث العربي في بيروت، تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي

صفة الصفوة : تأليف عبد الرحمن بن علي بن محمد أبي الفرج المتوفى ٥٩٧ هـ، طبعة : دار المعرفة في بيروت سنة ١٣٩٩ هـ- ١٩٧٩م، تحقيق : محمود فاخوري - د.محمد رواس قلعه جي

الضعفاء الكبير : تأليف أبي جعفر محمد بن عمر بن موسى العقيلي المتوفى سنة ٣٢٢ هـ، الطبعة الأولى : دار المكتبة العلمية في بيروت سنة ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م، تحقيق : عبد المعطي أمين قلعجي

العظمة : تأليف عبد الله بن محمد بن جعفر بن حيان الأصبهاني أبي محمد المتوفى ٣٦٩ هـ، طبعة دار العاصمة في الرياض سنة ١٤٠٨هـ، تحقيق : رضاء الله بن محمد إدريس المباركفوري

علل الحديث : تأليف عبد الرحمن بن محمد بن بن إدريس بن مهران الرازي أبي محمد المتوفى ٣٢٧ هـ، طبعة : دار المعرفة في بيروت سنة ١٤٠٥ هـ، تحقيق : محب الدين الخطيب

العلل المتناهية في الأحاديث الواهية : تأليف عبد الرحمن بن علي بن الجوزي المتوفى ٥٩٧ هـ، طبعة : دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٤٠٣ هـ، تحقيق : خليل الميس

الفتاوى الكبرى : تأليف أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبي العباس المتوفى ٧٢٨ هـ، طبعة : دار المعرفة في بيروت سنة ١٣٨٦هـ، تحقيق : حسنين محمد مخلوف

فتح الباري شرح صحيح البخاري : تأليف أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي المتوفى ٨٥٢، طبعة : دار المعرفة في بيروت سنة ١٣٧٩ هـ، تحقيق : محمد فؤاد عبدالباقي، محب الدين الخطيب .

الفتوحات المكية : تأليف ابن عربي ، تحقيق : عثمان يحيى ، القاهرة ١٩٧٠ وما بعدها ، في أربعة عشر سفراً (وتوفي عثمان يحيى دون أن يتم البقية ، أي حتى السفر سبعة وثلاثون) .

الفردوس بمأثور الخطاب : تأليف أبي شجاع شيرويه بن شهردار بن شيرويه الديلمي الهمذاني المتوفى ٥٠٩ ، طبعة : دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٩٨٦ م ، تحقيق : السعيد بن بسيوني زغلول

فصل المقال في شرح كتاب الأمثال : تأليف أبي عبيد البكري المتوفى ٤٨٧ هـ ، طبعة : مؤسسة الرسالة في بيروت سنة ١٩٨٣ ، تحقيق : د .إحسان عباس و د .عبدالمجيد عابدين

فضائح الباطنية : تأليف محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبي حامد المتوفى ٥٠٥ هـ ، طبعة : مؤسسة دار الكتب الثقافية في الكويت ، تحقيق : عبد الرحمن بدوي

فضائل الصحابة : تأليف أحمد بن حنبل أبي عبد الله الشيباني المتوفى ٢٤١ هـ ، طبعة : مؤسسة الرسالة في بيروت سنة ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ، تحقيق : د . وصي الله محمد عباس

فيض القدير شرح الجامع الصغير : تأليف عبد الرؤوف المناوي المتوفى ١٠٣١ هـ ، طبعة : المكتبة التجارية الكبرى في مصر سنة ١٣٥٦ هـ

الكامل في ضعفاء الرجال : تأليف عبد الله بن عدي بن عبد الله بن محمد أبي أحمد الجرجاني المتوفى ٣٦٥هـ ، الطبعة الثالثة : دار الفكر في بيروت سنة ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م ، تحقيق : يحيى مختار غزاوي

كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس : تأليف إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي المتوفى ١١٦٢ هـ ، طبعة : مؤسسة الرسالة في بيروت سنة ١٤٠٥ هـ ، تحقيق : أحمد القلاش

كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون : تأليف مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي المتوفى ١٠٦٧ هـ ، طبعة : دار الكتب العلمية في بيروت ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م

مجمع الأمثال : تأليف أبي الفضل أحمد بن محمد الميداني النيسابوري المتوفى ٥١٨ هـ ، طبعة : دار المعرفة في بيروت ، تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد : تأليف علي بن أبي بكر الهيثمي المتوفى ٨٠٧ هـ ، طبعة : دار الريان للتراث ، - دار الكتاب العربي في القاهرة ، بيروت ١٤٠٧هـ

مجموع الفتاوى : تأليف أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبي العباس المتوفى ٧٢٨ هـ ، طبعة مصورة

مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين: تأليف محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبي عبد الله المتوفى ٧٥١ هـ، طبعة: دار الكتاب العربي في بيروت سنة ١٣٩٣ هـ - ١٩٧٣م، تحقيق: محمد حامد الفقي

مدخل السلوك إلى منازل الملوك، لأبي حامد الغزالي، طبعة مصورة.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها: تأليف جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي المتوفى ٩١١ هـ، طبعة: دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٩٩٨، تحقيق: فؤاد علي منصور

المستدرك على الصحيحين: تأليف محمد بن عبد الله أبي عبد الله الحاكم النيسابوري المتوفى ٤٠٥هـ، طبعة: دار الكتب العلمية في بيروت سنة ١٤١١ هـ- ١٩٩٠م، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا

المستقصى في أمثال العرب: تأليف أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري المتوفى ٥٣٨ هـ، طبعة: دارالكتب العلمية في بيروت سنة ١٩٨٧ هـ

مسند الإمام أحمد بن حنبل تأليف: أحمد بن حنبل أبي عبد الله الشيباني المتوفى ٢٤١هـ، طبعة: مؤسسة قرطبة في مصر (في ستة أجزاء)

مسند الشهاب: تأليف محمد بن سلامة بن جعفر أبي عبد الله القضاعي المتوفى ٤٥٤ هـ، الطبعة الثانية: مؤسسة الرسالة في بيروت سنة ١٤٠٧ هـ- ١٩٨٦ م، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي

المصنوع في معرفة الحديث الموضوع: تأليف علي بن سلطان محمد الهروي القاري المتوفى ١٠١٤ هـ، طبعة: مكتبة الرشد في الرياض سنة ١٤٠٤ هـ، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة

معارج القدس في مدراج معرفة النفس: تأليف محمد بن محمد بن محمد الغزالي أبي حامد المتوفى ٥٠٥ هـ، طبعة: دار الآفاق الجديدة في بيروت سنة ١٩٧٥ م

المعجم الأوسط: تأليف أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني المتوفى ٣٦٠ هـ، طبعة: دار الحرمين في القاهرة، سنة ١٤١٥ هـ، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد ،-عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني

المعجم الكبير: تأليف سليمان بن أحمد بن أيوب أبي القاسم الطبراني المتوفى ٣٦٠ هـ، طبعة: مكتبة العلوم والحكم في الموصل سنة ١٤٠٤ هـ- ١٩٨٣م، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي

المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى: تأليف محمد بن محمد الغزالي أبي حامد المتوفى ٥٠٥ هـ، طبعة: الجفان والجابي في قبرص سنة ١٤٠٧ هـ- ١٩٨٧م

تحقيق: بسام عبد الوهاب الجابي

منهاج السنة النبوية: تأليف أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني أبي العباس المتوفى ٧٢٨ هـ، طبعة: مؤسسة قرطبة سنة ١٤٠٦ هـ، تحقيق: د. محمد رشاد سالم

الموطأ: تأليف الأمام مالك بن أنس المتوفى ١٧٩ هـ، طبعة: دار إحياء العلوم في بيروت سنة ١٩٨٨

نهج البلاغة المنسوب إلى علي بن أبي طالب

نوادر الأصول في أحاديث الرسول: تأليف محمد بن علي بن الحسن أبي عبد الله الحكيم الترمذي كان حياً سنة ٢٨٥ هـ، طبعة دار الجيل في بيروت سنة ١٩٩٢م، تحقيق: د.عبد الرحمن عميرة

الوابل الصيب من الكلم الطيب: تأليف محمد بن أبي بكر أيوب الزرعي أبي عبد الله المتوفى ٧٥١ هـ، طبعة: دار الكتاب العربي في بيروت سنة ١٤٠٥ هـ- ١٩٨٥م، تحقيق: محمد عبد الرحمن عوض

وفيات الأعيان وأنباء الزمان: تأليف أبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان المتوفى ٦٨١ هـ، طبعة: دار الثقافة في بيروت سنة ١٩٦٨، تحقيق: د.إحسان عباس

فهرس الأعلام

فهرس المصطلحات

ب

ث

ج

ح

خ

ز

س

ش

ص

ض

ط

ق

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي



bāṭiniyya, ceux qui ne veulent retenir des prescriptions légales qu'une interprétation symbolique et se considèrent dispensés de les appliquer.

Un texte aussi riche que le *Kitāb al-mašāhid* se prête assurément à plusieurs lectures. Celle de l'auteur lui-même, quand elle nous est connue, est de toute évidence à préférer. Que Sitt 'Ağam s'en écarte parfois ne diminue cependant en rien l'importance de son témoignage - car, plutôt qu'un commentaire, c'est bien de cela qu'il s'agit. Ce qu'atteste l'ouvrage qu'on va lire, dans l'édition critique établie avec tant de soins par Su'ād al-Ḥakīm et Bakri Aladdin, c'est que le Šayḫ al-akbar ne nous invite pas à des débats érudits sur ses écrits: il nous appelle à prendre la route et à marcher vers le pays sans carte où se lèvent les étoiles. Que le lecteur, s'il a eu la patience de m'accompagner jusqu'ici, se dépêche d'oublier cette trop longue préface. Et qu'il parte, seul, *ummī*, « illettré », lui aussi, à la rencontre de Sitt 'Ağam et d'Ibn 'Arabī.

Michel Chodkiewicz

tout cela ? C'est possible mais je n'ai pas rencontré sous sa plume d'indications décisives à cet égard. Malgré la rareté des renvois précis aux ouvrages du Šayḫ al-akbar, tout son commentaire témoigne certes, quelle que soit la part de son époux dans l'expression écrite de ses propos, d'une connaissance approfondie de la doctrine akbarienne dont les thèmes majeurs et les formulations caractéristiques, comme le soulignent les éditeurs, affleurent constamment dans le texte. Mais, en dépit d'une similitude apparente avec les méthodes classiques du genre littéraire du *šarḥ*, il faut bien voir que ce commentaire très personnel nous instruit surtout sur l'expérience que son auteur a vécue à la suite d'Ibn 'Arabī - qu'il est, au fond, un autre *Kitāb al-mašāhid* né de la rencontre avec le précédent. Ce qui signifie que les interprétations qu'il propose ne sont pas nécessairement, comme on s'y attendrait, une explicitation de ce qu'Ibn 'Arabī a réellement voulu dire dans tel ou tel passage de son œuvre. Le *safar* qu'il relate, c'est celui de Sitt 'Ağam. Or jamais deux parcours ne sont identiques, jamais deux voyageurs ne passent par la même route. C'est là, je crois, ce qui explique certaines remarques condescendantes, certaines critiques qu'on relève ici et là à l'adresse d'Ibn 'Arabī et qui ne sont guère conformes à l'*adab :* chacun parle de ce qu'il a vu et ils n'ont pas vu la même chose. Et cela explique aussi qu'en plus d'un endroit Sitt 'Ağam donne au texte d'Ibn 'Arabī une signification très différente de celle que ce dernier avait clairement précisée à l'intention d'Ibn Sawdakīn. A titre d'exemple relevons, dans le deuxième chapitre, quelques termes dont Ibn 'Arabī donne le sens : la « mer verte », c'est pour lui « la science absolue » *(al-'ilm al-muṭlaq) ;* la « table », c'est « la science révélée *(al-'ilm al-mašrū')*. le « désert », c'est « la science de la transcendance » (*'ilm al-tanzīh) ;* les « scorpions », les « serpents » et les « vipères » représentent les doutes qui égarent *(al-šubah al-muḍilla).* Une rapide comparaison permet de constater que Sitt 'Ağam comprend ces termes tout autrement. De même, dans le quatorzième chapitre, identifie-t-elle les *rūḥāniyyūn* aux sabéens. Ce mot pourrait en effet, dans un autre contexte, être lu comme une allusion aux astrolâtres de Harrān. Mais, chez Ibn 'Arabī, il vise clairement les

Les *mabādī' al-suwar,* ce sont les quatorze « lettres lumineuses » *(ḥurūf nūrāniyya)* qui, isolées ou groupées, ouvrent mystérieusement vingt-neuf sourates.

Le silence qu'observe Ibn 'Arabī sur cette importante séquence du *Kitāb al-isrā'* n'est certainement pas fortuit. Il se comprend si l'on considère ce chapitre comme une sorte de prélude annonçant l'ouvrage suivant, l'énumération des « lettres lumineuses » y livrant par avance au lecteur perspicace les instruments nécessaires à l'interprétation du *Kitāb al-mašāhid.* N'est-ce pas ce qu'il faut comprendre lorsque, dans les dernières lignes du *Kitāb al-isrā'* le *sālik* s'entend dire : « La clef t'a été donnée. Celui qui veut ouvrir, qu'il le fasse! » ?

L'hypothèse d'une relation entre les *ḥurūf nūrāniyya* et les quatorze *mašāhid* se vérifie dès lors qu'on se reporte aux sourates en tête desquelles elles figurent : c'est là que l'on découvre en effet la clef de la thématique propre à chaque chapitre. Je ne peux explorer ici ce réseau de correspondances, dont l'analyse détaillée est faite par Abdelbaki Meftah dans un ouvrage en préparation. Je citerai seulement, à titre d'exemple, la connexion faite entre, d'une part, la lettre *Nūn* et la sourate *al-Qalam* (sourate 68) dont elle est l'ouverture et, d'autre part, le chapitre initial du *Kitāb al-mašāhid,* dont le motif central est le *wuǧūd* envisagé en tant qu'il est éternel ou contingent. Or le *qalam* est, selon un *ḥadīṯ* célèbre, la première chose que Dieu créa, la première qui fut revêtue du *wuǧūd.* Partant de cet indice, on s'aperçoit que le dialogue qui s'instaure dans cette première station entre Dieu et la créature est tissé de références implicites au vaste corpus de données traditionnelles relatives au *qalam.* Que telle soit bien l'intention d'ibn 'Arabī se trouve confirmé par le chapitre 316 des *Futūḥāt* où il décrit la « demeure spirituelle » *(manzil)* de cette sourate : le premier vers du poème introductif y énonce que « le secret de l'Encrier et du Calame, c'est la science de la contingence et de l'éternité *('ilm al-ḥudūṯ wa l-qidam)* ».

Quand, à la fin de son livre, Sitt 'Aǧam nous informe qu'elle garde délibérément le silence sur les raisons pour lesquelles Ibn 'Arabī a donné au *Kitāb al-mašāhid* la structure qu'on lui connaît, fait-elle allusion à

donc toujours nouvelle pour le voyageur ébloui par la procession éternelle des théophanies, c'est à dire des *āyāt kubrā* du verset 18, ces « étoiles » qui se lèvent successivement dans les chapitres du *Kitāb al-mašāhid* et dont chacune donne à contempler une lumière qui lui est propre. Quatorze étoiles y représentent symboliquement cette galaxie infinie dont le langage humain ne peut embrasser la multiple splendeur. Que signifie ce nombre ? L'ordre dans lequel se suivent ces quatorze stations contemplatives obéit-il à quelque secrète logique ?

Sitt 'Ağam, dans l'une des dernière pages de son livre, affirme connaître la raison de cette disposition tout en précisant qu'elle a choisi de n'en rien dire pour se conformer à l'exemple d'Ibn 'Arabī qui, lui-même, s'est tu sur ce point. Une brève indication, dans un passage du sixième chapitre, révèle du moins qu'elle a clairement perçu une caractéristique de l'architecture des *Mašāhid:* à savoir le fait que chaque chapitre s'achève par des mots ou des expressions qui annoncent le suivant. Aucune solution de continuité dans cette concaténation (*tasalsul*), le final du dernier chapitre (*wa lā tufāriq al-amr)* réamorçant ce cycle en pointant en direction du thème du premier. C'est là un procédé dont Ibn 'Arabī use à plusieurs reprises - et notamment dans les *Fuṣūṣ* - pour signaler discrètement au lecteur attentif la cohérence de textes dont l'organisation semble un défi à la logique.

Mais le nombre quatorze reste inexpliqué. On peut néanmoins relever à ce propos (et sans sortir du registre astronomique auquel appartiennent les *nuğūm)* qu'un *ḥadīṯ* établit la relation entre la vision et ce nombre : le Prophète, interrogé une nuit de pleine lune - la quatorzième du mois par conséquent - sur la vision de Dieu répond en effet : « Vous verrez votre Seigneur comme vous voyez cette lune ». Mais une remarque incidente d'Ibn Sawdakīn à la fin du commentaire du *Kitāb al-isrā'* projette un autre éclairage sur ce problème : le Šayḫ al-akbar, au cours de ses explications orales sur cet ouvrage, dit-il, s'est abstenu de parler du chapitre qui s'intitule *Munāğāt asrār mabādī' al-suwar* (celui-là même où il indique que la sourate *al-nağm* est, dans le Coran, le point de départ de la partie exclusivement muhammadienne de la Révélation).

safar ilayhi (itinerarium in Deum), tandis que le *Kitāb al-mašāhid* correspond au *safar fīhi (itinerarium in Deo).*

Venant d'un confident d'Ibn 'Arabī, ces précisions nous livrent des indices qui méritent de retenir notre attention. Que pouvons-nous en tirer ? Le *Kitāb al-isrā'* est l'un des ouvrages où l'auteur des *Fuṣūṣ* décrit son propre cheminement vers Dieu sous la forme d'un *mi'rāğ*, d'une ascension (ou plutôt d'une assomption) dont le modèle est le *mi'rāğ* du Prophète. On observe donc sans surprise que les thèmes, le vocabulaire, la structure même de ce récit renvoient constamment aux premiers versets de la sourate *al-Nağm*, traditionnellement considérés comme se rapportant aux épisodes successifs du *mi'rāğ* prophétique. Ibn 'Arabī y insiste d'autre part sur le caractère exceptionnel de cette sourate (sourate 53) : celles qui la précédent dans le Coran, exception faite de la *Fātiḥa,* représentent la part de la Révélation qui est commune à tous les prophètes alors qu'*al-Nağm* et les sourates qui la suivent constituent, dit-il, un privilège muhammadien exclusif.

Que chacun des quatorze chapitres du *Kitāb al-mašāhid* comporte, dans son titre, le mot *nağm, « étoile »,* montre à l'évidence qu'ils sont, eux aussi, en relation étroite avec cette sourate, ce qui confirme l'étroite relation signalée par Ibn Sawdakīn entre les deux ouvrages. Toutefois, s'il s'agit bien là encore d'un voyage, il ne s'agit plus du même voyage. Il faut donc lui chercher, dans cette sourate, une référence distincte de celle du *Kitāb al-isrā'*, lequel prend manifestement sa source dans les douze premiers versets et en utilise le répertoire symbolique. Mais *al-Nağm,* justement, n'évoque pas qu'un seul événement de la geste prophétique : à partir du verset 13 et jusqu'au verset 18, c'est d'un autre événement qu'il s'agit, celui qui est introduit par *wa laqad ra'āhu nazlatan uḫrā.* Ici commence pour Ibn 'Arabī le *safar fī Llāh,* celui dont il déclare dans le *Kitāb al-isfār 'an natā'iğ al-asfār* qu'il est « le voyage de la perplexité *(ḥayra)* » et qu'il est « une errance sans fin », celui au sujet duquel, dans les *Futūḥāt,* il admoneste l'itinérant : « Ne dis pas : je suis arrivé au but. Car, là, il n'y a pas de terme *(mā ṯamma nihāya)* ». Le voyage en Dieu est sans fin parce que la réalité divine est inépuisable et

une série de *rasā'il* qu'il supposait être ses derniers écrits. Or il est à présent évident que ces traités (publiés à Abū Dhabī en 1998 sous le nom d'Ibn 'Arabī) ne sont akbariens ni quant au style ni quant au fond et que leur véritable auteur est Sa'd al-dīn Ḥamūya.

Du *Kitāb al-mašāhid* il existe un commentaire antérieur à celui de Sitt 'Ağam et que cette dernière ne paraît pas avoir connu, celui d'Ibn Sawdakīn (ob. 1248), le *Kitāb al-nağāt min ḥuğub al-ištibāh.* Cet ouvrage est un document particulièrement précieux car - comme c'est le cas de tous les écrits qui portent le nom d'Ibn Sawdakīn - il n'est en réalité qu'une scrupuleuse transcription par celui-ci des explications qu'Ibn 'Arabī, dont il fut l'un des très proches compagnons, lui a personnellement dictées. Relativement bref (moins cependant qu'un autre commentaire, anonyme et très cursif, qu'avec nos deux éditeurs je crois être l'œuvre du Šayḫ al-akbar), il n'est pas exhaustif. Soufi éminent, vivant depuis longtemps dans l'intimité d'Ibn 'Arabī, nourri de son enseignement, Ibn Sawdakīn ne pose pas toutes les questions que nous aurions aimé poser. Il note l'explication de certains passages, de certaines expressions mais ne nous a rien transmis sur beaucoup d'autres qui sont loin d'être clairs à nos yeux. De ce texte, très émouvant parce qu'on y entend la voix d'Ibn 'Arabī et parce qu'on y ressent la très profonde affection d'Ibn Sawdakīn pour son maître, je me bornerai à retenir deux éléments d'une importance capitale pour une bonne compréhension des *Mašāhid* et une juste appréciation de la lecture qu'en fait Sitt 'Ağam.

On constate en premier lieu que, pour Ibn Sawdakīn, le *Kitāb al-mashāhid* est inséparable du *Kitāb al-isrā'*. C'est en raison de cette complémentarité entre ces deux œuvres d'Ibn 'Arabī (contemporaines dans leur rédaction) que, dans le *Kitāb al-nağāt,* il les commente l'une et l'autre sous un titre unique en commençant par le *Kitāb al-isrā.* Il rappelle d'autre part que, pour Ibn 'Arabī, le « voyage » *(safar)* est de trois sortes : *al-safar ilayhi, al-safar fīhi, al-safar min 'indihi - le* voyage vers Dieu, le voyage en Dieu et le voyage à partir de Dieu, c'est-à-dire le retour vers les créatures. Or, dit-il, le *Kitāb al-isrā'* correspond au

confère Ibn ʻArabī et la certitude, affirmée dans la conclusion, qu'en définitive c'est de Dieu lui-même qu'elle tient son mandat écartent toute hésitation, effacent tout obstacle : « en l'espace d'une seule nuit » lui est infusée la science nécessaire à l'accomplissement de son rôle d'interprète. L «'héritage » *(wirāṯa)* qu'elle reçoit, la grâce *(wahb)* qui lui est octroyée, les inspirations *(mawārid)* qui lui parviennent lui permettant d'affronter sans craintes les obscurités du texte. Les expériences contemplatives qu'Ibn'Arabī déclare avoir vécues et que décrit le *Kitāb al-mašāhid,* elle assure les revivre à son tour et c'est pourquoi elle se déclare capable d'en décrypter le récit. « Cette signification, dit-elle par exemple à propos d'un passage du deuxième chapitre, je suis seule à l'avoir montrée à l'exclusion de tous les saints parfaits qui m'ont précédée »... Sur quoi elle met au défi quiconque de la contredire. Superbe arrogance, qui paraît difficile à concilier avec l'humilité qu'on attendrait de celle qui veut n'être qu'une simple servante de Dieu. Mais pour elle - et pour tous les *awliyā'* qui tiennent un langage de ce genre - cette forme de jactance obéit à l'injonction divine par laquelle s'achève la sourate *al-Ḍuḥā :* « Et quant au bienfait de ton Seigneur, proclame-le ! » Critique intransigeante des prétentions injustifiées et des interprétations qui, à ses yeux, ne sont pas fondées sur une connaissance effective des réalités spirituelles, Sitt ʻAǧam ne précise pas, habituellement, le nom des personnages visés par ses remarques. Il s'agit très probablement, à cette époque où se répand l'enseignement d'Ibn ʻArabī, de disciples directs ou indirects ou de soufis qui se réclament de lui. On relève dans le onzième chapitre une exception à cet anonymat: elle concerne Saʻd al-dīn Ḥamūya, que Sitt ʻAǧam refuse, en dépit de sa renommée, de considérer comme « un des parfaits » et dont elle blâme sévèrement un propos qu'on lui a rapporté. On peut discerner là un signe de sa perspicacité. Ḥamūya, en effet, s'il séjourna longuement à Damas, se situe à la marge du milieu akbarien et professe des idées très différentes sur bien des points de celles du Šayḫ al-akbar. Un curieux problème bibliographique, aujourd'hui résolu, mérite d'être évoqué à ce sujet. Osman Yahia, dans sa thèse, avait imprudemment attribué à Ibn ʻArabī

inspire la vénération que ce personnage portait à Ibn ʻArabī. Il mentionne d'ailleurs qu'Ibn Taymiyya, qui éprouvait d'abord pour lui une grande estime, l'accusa d'*ittiḥād* après avoir lu certains de ses vers. Mais le jugement de Ḏahabī est, en définitive, étonnamment bienveillant pour ce pieux ascète qui, pense-t-il, n'avait sans doute pas, dans sa candeur, compris les périlleuses subtilités de la doctrine akbarienne. Interprétation plus charitable que convaincante : on peut douter que le *šayḫ* Faḫr al-Dīn ait été un lecteur naïf des *Futūḥāt.* Bien des indices, de surcroît, donnent à croire que les deux époux ont eux-mêmes fréquenté certains membres du cercle akbarien, à une époque où vivaient encore des compagnons d'Ibn ʻArabī.

Mais, bien sûr, au-delà des médiateurs terrestres, c'est du Shaykh al-akbar lui-même, mort depuis un demi-siècle environ, que Sitt ʻAǧam déclare tenir son ordre de mission. Ne nous étonnons pas de cette rencontre visionnaire: la « vie posthume » d'Ibn ʻArabī, comme le rappelle une étude de Claude Addas, est riche en événements de ce genre qui se produisent aussi de nos jours. Nombreux sont, notamment, les commentateurs de l'une ou l'autre de ses œuvres qui n'ont entrepris cette tâche que sur son invitation et avec ses encouragements. Les premières pages du commentaire racontent ce face à face entre Sitt ʻAǧam et un personnage auquel elle se sent étroitement unie et qui, interrogé par elle, se fait connaître comme Ibn ʻArabī. Ce dialogue a d'augustes témoins : il se déroule devant un parterre de saints *(jumlat al-awliyā')* et en présence d'une assemblée de prophètes (*jamāʻa min al-anbiyā'*), précisions qui, pour les lecteurs du Šayḫ al-akbar, suggèrent aussitôt une analogie avec la fameuse vision de Cordoue en 586 h. décrite dans les *Fuṣūṣ al-ḥikam* et les *Futūḥāt.*

Ibn ʻArabī prend alors la parole : « J'ai écrit, dit-il, un livre (les *Mašāhid al-asrār)* sans qu'un seul mot y soit de mon propre choix (un livre, donc, inspiré par Dieu jusque dans sa lettre même). Or, depuis que je l'ai rendu public, je n'ai vu personne, si ce n'est toi, qui soit capable d'en déverrouiller la serrure ». Si elle se proclame hautement de pure origine arabe, Sitt ʻAǧam se sait ignorante. Mais l'investiture que lui

lignes une *'ābida maǧhūla* sur laquelle l'hagiographe n'a à peu près rien à dire!). Elle n'est souvent aussi qu'une sainteté par association, celle des sœurs ou des épouses d'un saint mâle. De ces femmes, enfin, la tradition n'a généralement recueilli que quelques vers ou quelques courtes sentences. Rien donc qui se puisse comparer avec l'ampleur et la subtilité doctrinale de l'ouvrage de Sitt 'Aǧam. Cette singularité n'a pas suffi, cependant, à susciter la curiosité de biographes : de l'auteur du texte qu'on va lire, nous n'en savons que ce que ses brèves confidences nous révèlent.

Au vrai, nous devons l'improbable existence de ce commentaire par une illettrée des *Mašāhid al-asrār al-qudsiyya* (et celle de deux autres livres, dont l'un semble perdu) à un étonnant partage conjugal. « Une collaboration unique en son genre », notent les éditeurs. Je n'en connais pas, en effet, d'autres exemples dans l'histoire de la culture arabo-islamique. Mais comment ne pas penser à un autre couple admirable, celui que formèrent, quatre siècles plus tôt, Ḥakīm Tirmiḏī et son épouse, étroitement unis dans une commune expérience spirituelle que Tirmiḏī décrit dans le *Bad' al-ša'n* ? Muhammad b. Muhammad b. al-Ḫaṭīb, cousin et mari de Sitt 'Aǧam bint al-Nafīs al-Baġdādiyya, est un personnage effacé. Son nom est banal, son *curriculum vitae* inconnu. N'est-il cependant, auprès de cette compagne illétrée, qu'un simple secrétaire, lisant à haute voix les chapitres à commenter puis transcrivant sous la dictée le discours inspiré qui en déchiffre les énigmes ? N'est-il qu'un préposé à l'orthographe et à la grammaire ? Rien, certes, ne permet de voir en lui un *'ārif bi-Llāh*. Du moins a-t-il sans aucun doute une solide connaissance intellectuelle de la doctrine akbarienne, une familiarité avec son vocabulaire technique, faute de quoi il n'aurait pu nous léguer une rédaction correcte de ce qu'il a entendu. Sans bénéficier, apparemment de charismes particuliers, il est sûrement un *sālik*, un de ces piétons de la Voie dont Sitt 'Aǧam, « saisie » par Dieu *(maǧḏūba)*, a, elle, survolé les étapes. Tous deux ont d'ailleurs eu le même maître, ce Faḫr al-dīn Ismā'īl b. 'Izz al-Quḍāt, un disciple indirect d'Ibn 'Arabī. Ḏahabī, qui lui consacre une notice, ne cache pas la réticence que lui

PRÉFACE

Voici un objet triplement insolite : parce que ce livre est l'œuvre d'une femme ; parce qu'elle ne sait ni lire ni écrire ; parce qu'elle tente hardiment l'exégèse d'un des écrits les plus énigmatiques d'un très grand maître dont l'enseignement n'est jamais d'un accès facile.

Il ne manqua pourtant pas, dans le monde arabe, de femmes réputées pour leur science, leur sagesse ou leur talent. L'histoire littéraire ne leur entrouvre manifestement ses portes qu'à regret. Il suffit, pour en faire le constat, de parcourir l'index de la *Geschichte der Arabischen Litteratur.* On y trouvera, certes, le nom de Sitt 'Ağam et, ici et là, celui de quelques autres auteurs de son sexe. Mais ils sont noyés dans un long défilé de noms masculins. Il y eut aussi nombre de femmes qui, comme Sitt 'Ağam, revendiquaient à bon droit des grâces mystiques qui ne sont nullement un privilège exclusif des hommes : « Toutes les stations, tous les degrés, tous les attributs peuvent appartenir à qui Dieu veut d'entre les femmes de même qu'ils peuvent appartenir à qui Dieu veut d'entre les hommes » affirme, contre l'avis de beaucoup, Ibn 'Arabī qui insiste à maintes reprises sur ce point. De fait, et en dépit de la misogynie ambiante, l'hagiographie musulmane ne peut refuser de concéder une place aux saintes : Sulamī (ob. 1021), qui les ignore dans ses *Ṭabaqāt al-ṣūfiyya*, leur consacre un petit ouvrage récemment publié. Ibn al-Jawzī (ob. 1200) leur accorde environ deux cent cinquante notices dans sa *Ṣifat al-ṣafwa.* Jāmī (ob. 1492), à la fin des *Nafaḥāt al-uns,* accueille trente-trois *'ārifāt* « qui ont atteint les degrés des hommes »... Reste que, malgré l'éclat d'une figure exceptionnelle comme celle de Rābi'a al-'Adawiyya ou la fervente vénération populaire qui entoure certaines femmes de la famille du Prophète ou d'autres saintes comme 'Āisha al-Mannūbiyya à Tunis, la sainteté féminine ne paraît reconnue qu'avec quelque condescendance. Elle est souvent anonyme (que de notices signalent en trois ou quatre

INSTITUT FRANÇAIS DU PROCHE-ORIENT

ŠARḤ AL-MAŠĀHID AL-QUDSIYYA

LI-TAKMLĪL DĀ'IRAT AL-ḪATM
AL-MAWṢŪF BI-L-WALĀYA AL-MUḤAMMADIYYA

MUḤAMMAD IBN AL-'ARABĪ

li-sitt 'Ağam Bint al-Nafīs ibn al-Qāsim ibn Ṭuraz al-Baġdādiyya

Présentation et édition par

Bakri Aladdin Souad Hakim



DGCID (MAE) - CNRS (FRE 2550)



Direction scientifique des études médiévales, modernes et arabes

Ouvrage publié avec le soutien de l'Institut national des langues et civilisations orientales

DAMAS
2004

INSTITUT FRANÇAIS DU PROCHE-ORIENT
Direction scientifique des études médiévales, modernes et arabes
DGCID (MAE) - CNRS (FRE 2550)

B.P. 344 - Damas - Syrie
Téléphone : (963 11) 33 30 214
Télécopie : (963 11) 33 27 887
internet : www.ifporient.org
courriel : diffusion@ifporient.org

PIFD 213
ISBN 2-901315-83-3

ŠARḤ AL-MAŠĀHID AL-QUDSIYYA

LI-TAKMLĪL DĀ'IRAT AL-ḪATM

AL-MAWṢŪF BI-L-WALĀYA AL-MUḤAMMADIYYA

MUḤAMMAD IBN AL-'ARABĪ

li-sitt 'Ağam Bint al-Nafīs ibn al-Qāsim ibn Ṭuraz al-Baġdādiyya